

معرفت ادیان

سال دهم، شماره چهارم، پیاپی ۴۰، پاییز ۱۳۹۸



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

این فصل نامه، براساس نامه مورخ
۱۳۹۲/۹/۲۰ به شماره ۱۸ / ۵۲۸۰ / ۳/۱۸ /
کمیسیون نشریات علمی کشور (وزارت علوم،
تحقیقات و فناوری)، از شماره ۸ (پاییز ۹۰)
حائز رتبه «علمی - پژوهشی» گردید.

مدیر مسئول و جانشین سردبیر

سیداکبر حسینی قلعه بهمن

سردبیر

محمدعلی شمالی

مدیر اجرایی و صفحه آرا

رضا صفری

ناظر چاپ

حمید خانی

چاپ

زمزم

سامانه ارسال و پیگیری مقالات

Nashriyat.ir/SendArticle

اعضای هیئت تحریریه

سوسن آل رسول

استاد دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج

علی ارشد ریاحی

استاد دانشگاه اصفهان

سیداکبر حسینی قلعه بهمن

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

احمدحسین شریفی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

محمدعلی شمالی

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

ابوالفضل محمودی

دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران

علی مصباح

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

حسن نقی زاده

استاد دانشکده الهیات فردوسی مشهد

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی

امام خمینی - طبقه چهارم، اداره کل نشریات تخصصی

دورنگار:

(۰۲۵)۳۲۹۳۴۴۸۳

دریافت و ارسال پیامک: ۱۰۰۰۲۵۳۲۱۱۳۴۷۳

صندوق پستی: ۱۸۶-۳۷۱۶۵

www.iki.ac.ir & www.nashriyat.ir

نمایه در:

sid.ir & isc.gov.ir & magiran.com & noormags.ir

معرفت ادیان فصل‌نامه‌ای علمی در زمینه مطالعات ادیانی است. قلمرو مسائل این نشریه، مطالعات ادیانی است که حوزه‌های گوناگونی زیر را شامل می‌شود:

۱. تاریخ ادیان؛ بررسی ماهیت، ظهور، رشد و بالندگی، تطورات و حتی گاه افول ادیان و ارائه نظریات و تحلیل‌های علمی در این زمینه‌ها؛
۲. جغرافیای تاریخی ادیان؛ نگاه محققانه به محدوده جغرافیایی ادیان در طول تاریخ و قبض و بسط آنها در نواحی مختلف عالم؛
۳. منابع حجیت در ادیان؛ بررسی تحلیلی و نقد متون مقدس ادیان و اینکه هر دینی آموزه‌ها، آداب و رسوم، اخلاق و حتی شعائر خود را از چه منابعی به دست می‌آورد؛
۴. اعتقادات؛ بررسی، تحلیل و نقد آموزه‌های اعتقادی ادیان در سه شاخه مبدأشناسی یا نگاه به حقیقت غایی، جهان‌شناسی (و در درون آن انسان‌شناسی) و فرجام‌شناسی (فردی و جهانی)؛
۵. شعائر، احکام و اخلاقیات؛ بررسی تحلیلی و نظریه‌پردازی در ریشه شعائر دینی، تبیین ملاکات احکام عملی و نیز تبیین نظام اخلاقی، به‌ویژه هدف اخلاقی بودن و یا ملاک اخلاقی بودن اعمال؛
۶. مطالعات تطبیقی در عرصه‌های پنج‌گانه فوق و ارائه نظریات تحلیلی در این عرصه.

ضمن استقبال از دستاورد تفکرات و تأملات دین پژوهی، پیشنهادها و انتقادهای شما را در مسیر کمال و بالندگی نشریه پذیراییم. خواهشمندیم مقالات خود را از طریق وبگاه نشریه: <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال فرمایید.

اشتراک: قیمت هر شماره مجله، ۱۶۵،۰۰۰ ریال، و اشتراک چهار شماره آن در یک سال، ۶۶۰،۰۰۰ ریال است. در صورت تمایل، وجه اشتراک را به حساب سیبا ۰۱۰۵۹۷۳۰۰۱۰۰۰ بانک ملی، واریز، اصل فیش بانکی یا تصویر آن را همراه با برگ اشتراک به دفتر مجله ارسال نمایید.

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

۱. مقالات ارسالی باید برخوردار از صبغه تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده و با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.
۲. مقالات خود را در محیط WORD با پسوند Doc از طریق وبگاه نشریه به <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال نمایید.
۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جدا خودداری شود.
۴. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی / تحصیلات، نشانی کامل پستی، نشانی صندوق الکترونیکی، شماره تلفن تماس، شماره دورنگار، مؤسسه علمی وابسته، همراه مقاله ارسال شود.
۵. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به‌عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.
۶. از ارسال مقالات ترجمه شده خودداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشر شده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که به مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تألیفی بر این گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

ب) نحوه تنظیم مقالات

- مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.
۱. چکیده: چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آن‌ها، ذکر ادله، ارجاع به مآخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
 ۲. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوا که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
 ۳. مقدمه: در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله براساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.
 ۴. بدنه اصلی: در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:
 - الف - ارائه کننده نظریه و یافته جدید علمی؛
 - ب - ارائه کننده تفریر و تبیین جدید از یک نظریه؛
 - ج - ارائه کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛
 - د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.
 ۵. نتیجه‌گیری: نتیجه‌ی بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.
 ۶. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و مآخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی و لاتین) در انتهای مقاله براساس شیوه زیر آورده می‌شود:
 - نام خانوادگی و نام نویسنده، سال نشر، نام کتاب، ترجمه یا تحقیق، نوبت چاپ، محل نشر، ناشر.
 - نام خانوادگی و نام نویسنده، سال نشر، «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.
 ۷. آدرس‌دهی باید بین متنی باشد: (نام نویسنده، سال نشر، شماره جلد، شماره صفحه).

ج) یادآوری

۱. حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.
۲. مجله حداکثر پس از چهار ماه از دریافت مقاله، نتیجه پذیرش یا عدم پذیرش را به نویسنده اطلاع خواهد داد.
۳. حق چاپ مقاله پس از پذیرش برای مجله محفوظ و امکان نقل مطالب در جای دیگر با ذکر نشانی نشریه بلامانع است.
۴. مطالب مقالات مبین آراء نویسندگان آن‌هاست و مسئولیت آن نیز بر عهده آن‌هاست.
۵. مقالات دریافتی، نرم‌افزارها، و... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود

قریب‌الوقوع بودن حکومت خدا در کتاب مقدس و قرآن / ۷

کلمه سمیه پناهی / جعفر نکونام

رابطه حکومت جهانی و انتظار بر مبنای قرآن و روایات و عهد جدید / ۲۱

فاطمه خناجوبیان

معناشناسی «بور» در قرآن و متون مقدس یهودی - مسیحی / ۳۷

محمود مکوند

تحلیلی بر ظرفیت تأثیر‌گذاری کشفیات نوح حمادی بر تاریخ و الهیات مسیحی / ۵۳

کلمه محمدرضا اسدی / سیدعلی حسینی

بررسی مراسم و آداب سوگواری زرتشتیان در ایران باستان / ۷۱

کلمه تهمینه رئیس‌السادات / مسعود دادبخش

راه‌حلی مؤمنانه برای زیست در دنیای مدرن: تحلیلی بر گفت‌وگوی ادیان / ۹۱

کلمه محمد حقانی فضل / مهراب صادق‌نیا

Abstract / ۱۲۲

محمدجواد آقابابایی

قریب الوقوع بودن حکومت خدا در کتاب مقدس و قرآن

s.panahe@gmail.com

کسب سمیه پناهی / دانشجوی دکتری تفسیر تطبیقی، دانشگاه قم

جعفر نگونام / دانشیار دانشگاه قم

دریافت: ۱۳۹۸/۰۲/۱۵ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۷/۰۶

چکیده

از جمله موضوعات مشترک و محوری قرآن و عهدین، حکومت خداست؛ به این معنا که در آخرالزمان حکومت بر جهان به طور مطلق از آن خدا خواهد بود و در آن، نیکوکاران و بدکاران جزای عمل خود را خواهند دید. موضوع مقاله حاضر، قریب الوقوع بودن حکومت خداست و اینکه مراد از آن چیست؟ در این مقاله ضمن گزارش عبارات قرآن و کتاب مقدس، نظریاتی که در تفسیر چنین تعبیری به دست داده شده‌اند، بررسی و نقد می‌شوند. درباره تعبیر «قریب الوقوع بودن حکومت خدا»، شش نظریه یا احتمال در طول تاریخ مطرح شده است: نخست اینکه این خبر حقیقی است و زمان دقیقی نیز دارد. نظریه دوم این بوده که هرچند این خبر حقیقی است، اما نمی‌توان برای تحقق آن، زمان مشخص کرد. در نظریه سوم هم بر حقیقی بودن این خبر تأکید می‌شد؛ اما اظهار می‌گردید که به دلیل عدم آمادگی لازم در مردم، زمان برپایی حکومت خدا پیوسته به تأخیر می‌افتد. نظریه چهارم نیز بر حقیقی بودن آن خبر مبتنی است؛ منتها برخلاف سه نظر نخست، آن را روحانی می‌شمارد. در نظریه پنجم، خبر قریب الوقوع بودن حکومت خدا فقط تحریضی برای اخلاقی زیستن دانسته شده است. در نظریه ششم، برپایی حکومت خدا آرزوآوردنی‌شان به شمار آمده است. از این میان، دومین نظریه، مشهورترین و مقبول‌ترین دیدگاه در نظر پیروان ادیان ابراهیمی است. روش تحقیق در پژوهش حاضر، تطبیقی و تاریخی است؛ یعنی مضامین مربوط به قریب الوقوع بودن حکومت خدا در عهد قدیم و عهد جدید و نیز قرآن، به ترتیب تاریخی بررسی و مقایسه می‌شود. رویکرد این پژوهش پدیدارشناسانه است.

کلیدواژه‌ها: حکومت خدا، ملکوت خدا، ساعه، قیامت.

بیان مسئله

برپایی حکومت خدا در آینده نزدیک، آموزه‌ای است که در کتاب‌های آسمانی هر سه دین ابراهیمی، یعنی یهودیت و نصرانیت و اسلام آمده است. در آنها بیان شده است که در آینده نزدیک، تحولات سهمگینی در عالم رخ خواهد داد و این عالم به کلی تخریب و عالمی نو خلق خواهد شد و آن‌گاه خداوند به‌طور مطلق بر جهان حکومت می‌کند و خدا در آن روز بین افراد صالح و طالح داوری خواهد کرد و به آنان جزای مناسب خواهد داد؛ صالحان به جایگاه پرنعمتی به نام بهشت در خواهند آمد و طالحان به منزلگاه پرنقمتی به نام دوزخ سوق داده خواهند شد.

وعدۀ قریب‌الوقوع بودن حکومت خدا که پیوسته در تمامی ادیان ابراهیمی مطرح بوده، موضوع این نوشتار است و در آن بررسی می‌شود که منظور از نزدیکی حکومت خدا در این ادیان چیست؟ و مخاطبان این آموزه، در همان زمانی که برای اولین بار آن را شنیدند، چه تصویری از آن پیدا کردند؟ آیا تصور می‌کردند، بسا بمیرند و در این حیات دنیوی‌شان نتوانند برپایی حکومت خدا را درک کنند؟ یا چنان می‌اندیشیدند که آن را در ایام عمر خود درک خواهند کرد؟

در این مقاله، نخست آموزه قریب‌الوقوع بودن حکومت، به‌ترتیب تاریخی در کتب عهد قدیم و جدید و قرآن بررسی و گزارش می‌شود؛ سپس نظریات و احتمال‌های مختلفی که در پاسخ به سؤال یادشده مطرح یا قابل طرح است، بررسی می‌گردد.

۱. پیشینه

در زمینه قریب‌الوقوع بودن ملکوت خدا و قیامت، مفسران عهدین و قرآن ذیل آیاتی دال بر نزدیکی قیامت و ملکوت خدا نظریاتی مطرح کرده‌اند. همچنین در مسیحیت ذیل مباحث فرجام‌شناسی، و در اسلام ذیل بحث معاد، به‌طور ضمنی نظریاتی اظهار شده است؛ اما تاکنون پژوهش مستقلی درباره آن صورت نپذیرفته و نیز روش بررسی تاریخی و تطبیقی در آنها مفقود است و پاره‌ای از احتمالات جدید هم در آنها مشاهده نمی‌شود.

این موضوع، در میان یهودیان و مسیحیان پیش‌تر و بیش‌تر مورد بحث واقع شده است؛ اما چنین پیشینه‌ای در میان مسلمانان قابل توجه نیست. مقوله قریب‌الوقوع بودن حکومت خدا یا آخرالزمان در یهود، معنای دنیوی دارد و در تورات چنان سخن گفته می‌شد که این رویداد در همان زمان قائلان به آن اتفاق می‌افتد؛ اما این مقوله وقتی وارد دوره مسیحی می‌شود، به‌تدریج معنای دنیوی‌اش رنگ می‌بازد و معنای اخروی و روحانی به خود می‌گیرد. سرآغاز این تغییر معنا، در سخنان پولس و یوحنا به‌وضوح دیده می‌شود. سبب چنین تغییر معنایی این بود که مسیحیان ملاحظه می‌کردند وعدۀ حکومت خدا محقق نمی‌شود و در نتیجه به علمای مسیحی اعتراض می‌کردند که چرا خلف وعده شده است و آنان هم نمی‌توانستند ایشان را به‌رغم گذشت یک یا چند نسل از زمان وعدۀ برپایی حکومت خدا و عدم تحقق آن، به شکیبایی دعوت کنند و تحقق آن را به آینده‌ای نامعلوم احاله دهند؛ چون مسیحیان به آنان می‌گفتند، گذشتگان اظهار می‌داشتند که برپایی حکومت خدا نزدیک است و چنان سخن

می‌گفتند که در ایام حیات ظاهری خودشان حکومت خدا برپا می‌شود؛ پس چرا با اینکه یک یا چند نسل بعد از آنان هم به دنیا آمده و مرده‌اند، هنوز حکومت خدا برپا نشده است. علمای مسیحی مثل پولس و یوحنا هم از دادن پاسخ قانع‌کننده به آنان درمی‌ماندند؛ از این‌رو، ناگزیر شدند که بگویند حکومت خدا امری دنیوی و مادی نیست؛ بلکه امری است اخروی و روحانی. اما این پاسخ‌ها برای پژوهشگران سده‌های اخیر قانع‌کننده نبود و توجیه‌گرایانه می‌نمود (حاج ابراهیمی و عدلی، ۱۳۹۶، ص ۹۴).

به‌هرحال، آنچه این پژوهش را از پژوهش‌های قبلی متمایز می‌سازد، بررسی تطبیقی میان مندرجات عهدین و قرآن کریم در زمینه قریب‌الوقوع بودن قیامت و نظریاتی است که مفسران قرآن و کتاب مقدس درباره آن به دست داده‌اند. این پژوهش با رویکرد پدیدارشناسانه انجام شده و فقط به گزارش تاریخی تطبیقی نظریات مربوط به قریب‌الوقوع بودن قیامت و حکومت خدا پرداخته است و البته بر این تأکید دارد که نظریه مشهور از طرفداران بیش‌تری برخوردار است و آن اینکه قیامت و حکومت خدا به حساب خدا قریب‌الوقوع است، نه به حساب بشری.

۲. توصیف قریب‌الوقوع بودن حکومت خدا در عهدین و قرآن

بررسی تطبیقی - تاریخی مفهوم قریب‌الوقوع بودن حکومت خدا در عهد قدیم و عهد جدید و قرآن می‌تواند واقعیت امر را آشکارتر سازد که چرا و با چه تصویری از این امر سخن رفته، اما اکنون بعد از سپری شدن سده‌ها و بلکه هزاره‌ها، هنوز تحقق نیافته است.

۲-۱. توصیف قریب‌الوقوع بودن حکومت خدا در عهد قدیم

اگر کتب عهد قدیم را به ترتیب تاریخی بررسی کنیم، در *اسفار خمسہ* عبارتی که به پادشاهی خدا یا حکومت خدا اشاره داشته باشد، نمی‌یابیم. در دوره مشایخ، یعنی ابراهیم و اسحاق و یعقوب علیهم‌السلام و حتی بعد از آن، یعنی در عهد موسی و یوشع علیهم‌السلام و حتی عصر داوران و پادشاهان نیز ردپایی روشن از وجود چنین آموزه‌ای نزد اسرائیلیان یافت نمی‌شود. مطالب عهد عتیق بیش از هر چیز به سرنوشت قوم یهود و جهانی که در آن زندگی می‌کند، می‌پردازد و چنان می‌نماید که آموزه‌های آخرالزمان و در رأس آن حکومت و پادشاهی خدا، در دوره‌های بعدی شکل گرفته‌اند.

میزان تأکید بر قریب‌الوقوع بودن حکومت یا ملکوت خدا در میان یهودیان، در دوره‌های مختلف متفاوت است: درباره جزئیات این آموزه‌ها در دوران پیش از اسارت یهود در عهد قدیم، چندان مطلبی دیده نمی‌شود؛ اما در دوران پس از اسارت، مطالب بیشتری ملاحظه می‌شود؛ لذا اقتضا دارد بررسی موضوع قریب‌الوقوع بودن حکومت خدا در عهد قدیم، در این دو دوره به‌طور جداگانه بررسی شود:

بررسی‌ها نشان می‌دهد، آموزه‌های بشارت آمدن حکومت خدا و قریب‌الوقوع بودن آن، به پیشگویی‌های عاموس و هوشع پیش از سرنگونی پادشاهی شمالی اسرائیل (۷۲۲ ق.م) باز می‌گردد. عاموس برای اولین بار از «روز خدا» و انتقام الهی از بنی اسرائیل سخن می‌گوید (عاموس ۵: ۱۸؛ ۹: ۸-۱۱) و هوشع برای انحطاط دینی و اخلاقی قوم اسرائیل کیفر و مجازات سنگینی را از سوی خدا برای آنان پیش‌بینی می‌کند (هوشع ۶: ۱-۲).

در نیمه دوم قرن هشتم قبل از میلاد، دو پیامبر دیگر به نام‌های اشعیا و میکاه در یهودیه پیشگویی‌های فرجام‌شناسانه‌ای نظیر عاموس و هوشع مطرح کردند. این‌گونه پیشگویی‌ها را سه پیامبر دیگر، یعنی صفنیا، ناحوم و ارمیا در قرن هفتم ق.م. ادامه دادند. البته ذکر این نکته لازم است که کتاب‌های عهد عتیق ظاهراً در دوره پس از اسارت بابلی (قرن ۶ و ۵ ق.م) مکتوب شده است و پیش از آن، مضامین آنها سینه به سینه و شفاهی از نسلی به نسل بعد انتقال می‌یافت. تقریباً همه محققان پذیرفته‌اند که مفهوم ظهور پادشاهی در آینده، از اواخر قرن ششم ق.م. بود که به ادبیات یهودی راه یافت. پیش از آن تنها به سرنوشت و کیفر حتمی و گریزناپذیر بر بنی‌اسرائیل اشاره می‌شد؛ از این رو حدس زده می‌شود، بیشتر بخش‌هایی که در کتاب عاموس، هوشع، اشعیا و میکاه به ظهور پادشاهی مسیحا اشاره می‌کند، بعدها به این کتب افزوده شده است. در این کتب که به دوران پیش از اسارت تعلق دارند، «روز خدا» پایان جهان شمرده نمی‌شود و سخنی از رستاخیز آخرالزمانی و پاداش و کیفر اخروی به میان نمی‌آید؛ بلکه اظهار می‌شود، قهر و غضب الهی و «روز خدا» در همین جهان است و عاصیان بنی‌اسرائیل و دشمنان آن قوم را دربر می‌گیرد» (مجتبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۳۷).

در دوران اسارت و سده‌های پس از آن، اندیشه‌های آخرالزمانی یهودی نظیر حکومت خدا تحول چشمگیری حاصل نمود. این تحول را می‌توان در نوشته‌های حزقیال، اشعیا دوم (اشعیا ۴۰: ۱؛ ۵۵: ۱۳)، اشعیا سوم (اشعیا ۱: ۵۶ تا ۶۶: ۲۴)، حجی، زکریا، ملاکی، یوئیل، زکریای دوم (زکریا ۹: ۱ تا ۱۴: ۲۱) و همچنین در مکاشفه اشعیا (اشعیا ۲۴: ۱ تا ۲۷: ۱۳) و کتاب دانیال ملاحظه نمود (عدلی، ۱۳۸۹، ص ۶۶).

در مکاشفه اشعیا (اشعیا ۲۴: ۱ تا ۲۷: ۱۳) از انهدام جهان در آخرالزمان و رستاخیز سخن رفته است. از سبک نگارش و زبان این متن چنین برداشت می‌شود که زمان نگارش آن نزدیک به زمان نگارش کتاب دانیال (۳ یا ۲ ق.م) بوده است. اشعیا می‌گوید: «پولولئه کنید؛ زیرا که روز یهوه نزدیک است؛ مثل هلاکتی از جانب قادر مطلق می‌آید» (اشعیا ۱۳: ۶ و همان، ۲۲). همین مضمون در بخش‌های دیگر کتاب عهد قدیم آمده است (ر.ک: اشعیا ۵۱: ۵؛ ۵۶: ۱؛ حزقیال ۷: ۱-۱۲ و ۳۰: ۱-۳؛ یوئیل ۱: ۱۵؛ عوبدیای نبی: ۱؛ صفنیا ۱: ۷ و ۱۴؛ دانیال ۱۲: ۱-۳). این بیانات نشان می‌دهد، انبیا و مکاشفه‌گرها زمان خودشان را همان زمان آمدن ملکوت خدا تلقی می‌کردند و حتی سعی در انطباق وقایع زمان خود با پیشگویی‌های قبلی داشتند. انبیای بنی‌اسرائیل بی‌صبرانه منتظر آمدن ملکوت خدا در همان ایام عمر خود بودند. همه اینها شاهی است بر اینکه آنان نزدیک بودن زمان آمدن روز خدا را به همان مفهوم عرفی معنا می‌کردند؛ یعنی آخرالزمان و حکومت خدا را در همان ایام عمر خود تصور می‌نمودند.

شایسته ذکر است که برخی از انبیا این نزدیکی روز خدا و حکومت او را با مقیاس روزها و هفته‌ها و سال‌ها تعیین می‌کردند؛ اما البته وقتی حکومت خدا در زمان تعیین شده تحقق نمی‌یافت، مجبور به تغییر زمان می‌شدند یا برای تأخیر آن، تفسیرهای مختلفی بیان می‌کردند و در آخر نیز زمان آن را نامعلوم اعلام کردند و گفتند: تنها خداست که از آن آگاه است. چنین رویکردی در سخنان حضرت عیسی علیه السلام و پیروان ایشان بیشتر نمود می‌یابد و روند تکاملی این آموزه را در گذر تاریخ نشان می‌دهد.

یک نمونه از تعیین زمان دقیق روز خدا و حکومت او را در کتاب *دانیال* ملاحظه می‌کنیم. در این کتاب آمده است: «از هنگام متوقف شدن قربانی دائمی و نصب نمودن رجاست ویرانی، ۱۲۹۰ روز خواهد شد. خوش به حال آنکه انتظار کشد و به ۱۳۳۵ روز برسد» (دانیال ۱۲: ۱۱-۱۲). در اینجا دو عدد متفاوت در کنار هم ذکر شده است. به نظر می‌رسد سبب ذکر این دو عدد آن است که در ابتدا عدد اول، زمان حکومت خدا تعیین شده بود؛ اما وقتی تحقیق نیافت، زمان دوم به متن اضافه شده است.

بنابراین، یهودیان با یقین تمام وقوع این تحول بزرگ را بسیار نزدیک می‌دیدند و با بی‌صبری حتی روز و ساعت آن را پیش‌بینی و تعیین می‌کردند؛ ولی هنگامی که پیش‌بینی‌ها یکی پس از دیگری بی‌نتیجه می‌ماند و از شدت آزارها و شکنجه‌های حاکمان بابلی یا رومی به آنان چیزی کاسته نمی‌شد، ربی‌ها و علمای یهود هرگونه پیش‌بینی را در این باب مذموم و ناصواب شمردند و گفتند که زمان زوال حکومت‌های ظلم و جور و بازگشت حکومت «داوودی»، از اسرار الهی است و هیچ‌کس بر آن آگاهی ندارد (مجتبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۴۰).

۲-۲. توصیف قریب‌الوقوع بودن حکومت خدا در عهد جدید

در عهد جدید بیش از عهد قدیم از قریب‌الوقوع بودن حکومت خدا سخن رفته است. موضوعی که عیسی علیه السلام بیش از هر چیز درباره آن سخن می‌گفت و خدمات خود را در پرتو آن می‌دید، نزدیک شدن حکومت خدا بود. از او ۶۱ گفته مختلف درباره حکومت خدا در سه انجیل نخست وجود دارد که اینک پارهای از آنها ذکر می‌گردد:

الف) عیسی پایان جهان را بسیار نزدیک می‌دید و مردمان را به «توبه» و بازگشت به سوی خدا دعوت می‌کرد و می‌گفت که تنها کسانی بخشوده و رستگار خواهند بود که پیش از رسیدن آن روز، خود را از گناه شسته و شایسته برخورداری از رحمت الهی کرده باشند (متی، ۲: ۳، ۶). در انجیل متی آمده است: «توبه کنید؛ زیرا ملکوت آسمان نزدیک است» (متی ۳: ۲؛ ۴: ۱۷؛ ۱۰: ۷؛ ر.ک. همان ۹: ۳۵ و مرقس ۱: ۱۴-۱۵).

ب) در پارهای از مضامین، اساساً اظهار می‌شود که حکومت و ملکوت خدا آمده و محقق شده است. عیسی علیه السلام در جواب شاگردان خود که از آمدن الیاس سؤال کرده بودند، گفت: «البته الیاس می‌آید و تمام چیزها را اصلاح می‌کند؛ لیکن به شما می‌گویم که الحال الیاس آمده است و او را نشناختند؛ بلکه آنچه خواستند، با وی کردند... آن‌گاه شاگردان دریافتند که درباره یحیی تعمیددهنده بدیشان سخن می‌گفت» (متی، ۱۷: ۱۱-۱۳؛ مرقس، ۹: ۱۱-۱۳ و ر.ک. لوقا، ۱۷: ۲۰-۲۱؛ مرقس، ۹: ۹-۱۳؛ متی، ۱۷: ۹-۱۳؛ لوقا، ۱۶: ۱۶؛ متی، ۱۳: ۱۱؛ اشعیا، نبی ۳۵: ۵-۶؛ متی ۲: ۱-۶).

ج) در سنت عیسوی چنین آمده است که عیسی علیه السلام ناینبایان را بینا می‌کرد؛ افلیجان را شفا می‌داد و مردگان را زنده می‌نمود. خود او این وقایع خارق‌العاده را از علایم آخرالزمان و نزدیکی ملکوت خدا می‌دانست. شاگردان یحیی علیه السلام به عیسی علیه السلام گفتند: «یحییای تعمیددهنده ما را نزد تو فرستاد. او پرسید: آیا تو آن آینده هستی یا منتظر

دیگری باشیم؟... عیسی علیه السلام در جواب ایشان گفت: «بروید و یحیی را از آنچه دیده و شنیده‌اید، خبر دهید...» (لوقا ۲۰-۲۲ و ر.ک: لوقا ۱۰: ۹-۱۲) یا «ملکوت خدا نزدیک شده است» (لوقا ۲۱: ۲۸-۳۳ و ر.ک: متی ۱۰: ۳۲-۳۴؛ مرقس ۱۳: ۲۸-۳۲).

این تعابیر شاهدهی است بر اینکه عیسی علیه السلام خود را شخصیتی آخرالزمانی یا همان انسان موعود می‌دانست که یحیی علیه السلام از آن سخن می‌گفت. از این تعابیر دانسته می‌شود که عیسی علیه السلام به رستاخیز در آینده نزدیک اعتقاد داشته و خود را مقارن آن می‌دید.

د) تطبیق دردها و محنت‌های آخرالزمانی به خود توسط حضرت عیسی علیه السلام یا تطبیق برخی از علائم نزدیکی آمدن حکومت خدا به همان عصر - که در آثار فرجام‌شناختی یهودیت وجود دارد و در آن زمان در دسترس همه بود - از دیگر شواهدی است که نشان می‌دهد، عیسی علیه السلام آخرالزمان و حکومت خدا را در زمان خود معرفی می‌کرد.

در متون کهن یهودی، تولد جهان آرمانی به همراه درد و رنج به تصویر کشیده شده است. ربی‌ها از «درد ناشی از تولد مسیحا» سخن می‌گفتند. مصیبت‌هایی که در باب ۱۳ مرقس مطرح شده است، در بسیاری از متون یهودی به چشم می‌خورد. هنگامی که عیسی علیه السلام درباره آینده سخن می‌گفت، به دردهای پیش از حکومت خدا اشاره می‌کرد و او مصائب خود را تحقق این دردها و محنت‌های آخرالزمانی می‌دانست. او بنی‌اسرائیل را به گوسفندانی تشبیه می‌کرد که در میان گرگ‌ها گرفتار شده‌اند (لوقا ۱۰: ۱۳؛ ر.ک: لوقا ۹: ۵۸؛ لوقا ۶: ۲۰-۲۱؛ متی ۱۰: ۳۴-۳۶). این مضمون، در ادبیات یهودی ریشه دارد (ر.ک: میکاه ۷: ۶). این عبارات نشان می‌دهند که از نظر عیسی علیه السلام زمان وقوع بلایای آخرالزمانی رسیده یا نزدیک شده بود (عدلی، ۱۳۸۹، ص ۱۳۰-۱۳۲).

در همان زمان حضرت عیسی علیه السلام پایان جهان امری قریب‌الوقوع دانسته می‌شد و هر لحظه انتظار آن می‌رفت که صور به صدا درآید و قیامت آغاز شود؛ اما ملاحظه می‌شود که بعد از رفتن عیسی علیه السلام این آینده نزدیک به آینده‌ای دورتر، یعنی به بعد از رجعت و به زمانی دیگر موکول شد. با اینکه در کلام عیسی علیه السلام آمده بود: «هرآینه به شما می‌گویم، بعضی از ایستادگان در اینجا می‌باشند که تا ملکوت خدا را - که به قوت می‌آید - نبینند، ذائقه موت را نخواهند چشید» (مرقس، ۱: ۹؛ متی، ۲۸: ۱۶؛ لوقا، ۲۷: ۹)؛ و این حاکی از وقوع ملکوت خدا در آن ایام بوده است؛ اما در عین حال، از رجعت عیسی علیه السلام در آینده‌ای بسیار دور، یعنی پس از ظهور مسیحای دروغین و وقوع جنگ‌ها و قحطی‌ها و حوادث دیگر سخن می‌رود (متی، ۲۴: ۳-۲۴) و در مواردی دیگر به آینده‌ای نامعلوم، که هیچ‌کس جز خداوند (پدر) از آن آگاه نیست، موکول می‌شود (مرقس، ۱۳: ۳۲؛ متی، ۲۴: ۳۶ و ۲۵: ۱۳). پطرس رسول (متی، ۳: ۹) این تأخیر را نشانه رحمت الهی برمی‌شمرد و از این رو تأکید می‌کرد که این تأخیر نباید موجب شک و تردید شود؛ زیرا خداوند به بندگان خود مهلت داده است تا توبه کنند و از گناه پاک شوند؛ یا برای امیدبخشی به مردم در خصوص آمدن ملکوت خدا می‌گفت: «یک‌روز نزد یهوه چون هزار سال است و هزار سال چون یک‌روز». کنایه از اینکه نباید قریب‌الوقوع بودن ملکوت خدا را طبق محاسبه بشر دانست.

ه) تقسیم تاریخ به دوره‌های مختلف به صورت غیرمستقیم گویای آخرالزمان بودن عصر حضرت عیسی علیه السلام و قریب‌الوقوعی حکومت خدا در این عصر است. سنت عیسوی این باور را که زمان حاضر از امنیت بی‌سابقه‌ای برخوردار است، رواج می‌داد. در انجیل لوقا آمده است: «هنگامی که ابری ببینید که از مغرب پدید آید، بی‌تأمل می‌گویند، باران می‌آید و چنین می‌شود... ای رباکاران! می‌توانید صورت زمین و آسمان را تمییز دهید؛ پس چگونه این زمان را نمی‌شناسید؟» (لوقا ۱۲: ۵۴-۵۶). وی در اینجا از اینکه پایان جهان نزدیک است و مردم به آن اهمیت نمی‌دهند، شکایت می‌کند (متی ۱۱: ۱۲-۱۶).

چنان که ملاحظه می‌شود، در همه این سخنان حضرت عیسی علیه السلام مثل انبیای قبلی بنی‌اسرائیل، آمدن ملکوت خدا نزدیک معرفی می‌شود و نشانه‌ها و ویژگی‌های آن نیز شبیه سخنان انبیای قبلی است و آن حضرت حتی سخن خود را نیز به آنها ارجاع می‌دهد.

حواریون حضرت عیسی علیه السلام نیز همین دیدگاه را ادامه دادند و از همین طریق سعی در امیدبخشی به مردم در بازگشت دوباره عیسی علیه السلام داشتند. یعقوب می‌گوید: «آمدن خداوند نزدیک است... داور بر در ایستاده است» (یعقوب ۵: ۸-۹ و ر.ک: اول پطرس ۴: ۷). حتی در جواب افرادی که به دلیل تأخیر آمدن عیسی علیه السلام این بشارت را مسخره می‌کردند، این گونه می‌گوید: «و نخست این را می‌دانید که در ایام آخر، مستهزئین با استهزا ظاهر خواهند شد که بر وفق شهوات خود رفتار نموده، خواهند گفت:

کجاست وعده آمدن او؟ زیرا از زمانی که پدران به خواب رفتند، هر چیز به همین طوری که از ابتدای آفرینش بود، باقی است... لکن ای حیبیان! این یک چیز از شما مخفی نماند که یک‌روز نزد یهوه چون هزار سال است و هزار سال چون یک‌روز. یهوه در وعده خود تأخیر نمی‌نماید؛ چنان‌که بعضی تأخیر می‌پندارند؛ بلکه بر شما تحمل می‌نماید؛ چون نمی‌خواهد که کسی هلاک گردد؛ بلکه همه به توبه گرایند» (دوم پطرس ۳: ۳-۱۰).

نظایر این مضامین، در مواضع دیگر عهد جدید آمده است (ر.ک: مکاشفه ۱: ۳؛ ۱۱: ۶؛ ۱۰: ۲۲؛ ۲۰: ۱۲، ۷؛ اول تسالونیکیان ۴: ۱۵؛ رساله دوم به قرنتیان، ۵: ۱۷؛ ۲: ۶؛ دوم قرنتیان ۵: ۱۷؛ اول قرنتیان ۱۰: ۱۱).

پنهان نماند که تعالیم عیسی علیه السلام درباره پادشاهی خدا عمدتاً به امیدهای مربوط به خروج از اسارت بنی‌اسرائیل مبتنی است که در کتاب اشعیا وعده داده شده است (اشعیا ۴۰: ۱-۱۳ و ۴۰-۶۵). بنابراین می‌توان خاستگاه عبارات «پادشاهی خدا»، «خبر خوش»، «صلح و سلامتی مسیحایی» و «نجات» را در امید به رهایی از اسارت بنی‌اسرائیل جست‌وجو کرد. نمونه بارز از متن کتاب مقدس - که شمار قابل توجهی از این عبارات کلیدی را در خود جمع دارد - اشعیا ۵۲: ۱۰-۱۷ است.

۲-۳. توصیف قریب‌الوقوع بودن حکومت خدا در قرآن

در قرآن نیز از قریب‌الوقوع بودن حکومت خدا تعابیر متعدد و مختلفی به چشم می‌خورد که اینک برخی از مهم‌ترین آنها ذکر و بررسی می‌شود:

الف) قرآن قیامت را روز نزدیک (یوم الازفة) (مؤمن: ۵۱) خوانده است. در یکجا آمده است: «وَأَنْذِرْهُمْ يَوْمَ الْأَزْفَةِ» (مؤمن: ۱۸) و در جای دیگر آمده است: «أَزِفَتِ الْأَزْفَةُ» (نجم: ۵۷). در این آیات، خطاب به پیامبر ﷺ اظهار شده است که مشرکان قریش را از روز نزدیک بترسان و نیز اشاره شده است که مشرکان قریش از چنین خبری در شگفت بودند و حتی آن را مسخره می کردند.

ب) در قرآن خطاب به پیامبر ﷺ آمده است که به مشرکان قریش بگو، قرآن شما را از عذابی شدید که پیش رویتان است، می ترساند: «إِنَّ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لِّكُمْ بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ» (سبا: ۴۶). در شأن نزول آیه آمده است که حضرت محمد ﷺ در بامدادی در همان سال های نخست دعوت خود، بر فراز کوه صفا رفت و فریاد «واصباحاه» برآورد؛ حاکی از اینکه هم اکنون دشمنان به ما شبیخون زده اند و لذا برخیزید و در مقام دفاع از خود برآید؛ و چون قریش نزد او گرد آمدند، حضرت این آیه را قرائت فرمود (ر.ک: طبری، جامع البیان، ذیل آیه). چنین رویکردی به وضوح برای مخاطبان قرآن این گونه القا می کرد که قیامت در همان ایام عمر مخاطبان قرآن، یعنی قریش، واقع می شود.

ج) در قرآن تصریح گردیده که حسابرسی مشرکان قریش نزدیک شده است. در یکجا آمده است: «اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ» (قمر: ۱) و در جای دیگر: «اقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ» (انبیاء: ۱) و در آیه ای دیگر: «وَاقْتَرَبَ الْوَعْدُ الْحَقُّ» (کهف: ۹۷).

در خصوص آیه قمر، حتی برخی قائل اند که انشقاق قمر در همان زمان پیامبر ﷺ اتفاق افتاد. در هرحال، در این آیات اظهار شده است که مشرکان قریش از چنین حادثه ای در غفلت اند و خود را برای آن مهیا نمی کنند. چنین تعبیری به وضوح به مشرکان قریش چنین القا می کرد که روز قیامت در ایام عمر آنان اتفاق می افتد؛ از همین رو پیوسته از حضرت محمد ﷺ می پرسیدند که پس آن کی واقع می شود؛ نظیر: «يَسْئَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ» (اعراف: ۱۸۷).

د) طبق آیات قرآن تنها سخنی که حضرت محمد ﷺ در پاسخ به چنین سئوالی می فرمود، این بود که من نمی دانم کی اتفاق می افتد؛ فقط می دانم که زمان آن نزدیک است. گاهی نیز اظهار می داشت که من نمی دانم نزدیک است یا دور؛ اما به طور قطع اتفاق می افتد؛ چنان که آمده است: «وَإِنْ أَدْرَىٰ أَوْ قَرِيبٌ أَمْ بَعِيدٌ مَا تُوعَدُونَ» (انبیاء: ۱۰۹).

ه) در جای دیگری از قرآن آمده است که مشرکان قریش قیامت را دور می بینند؛ اما ما آن را نزدیک می بینیم و سبب این اختلاف دید، در تفاوت نوع نگاه آنان با نگاه خدا و فرشتگان دانسته شده است: «إِنَّهُمْ يَرَوْنَهُ بَعِيدًا وَنَرَاهُ قَرِيبًا» (معارج: ۶-۷).

در این آیات در پاسخ به سؤال یکی از مشرکان قریش که از حضرت محمد ﷺ پرسیده بود: «واقعة قیامت کی اتفاق می افتد؟» آمده است که ای پیامبر ﷺ! صبر کن. ظاهراً عبارت «فی یومٍ کانَ مقدارهُ خمسینَ ألفَ سنَةٍ» (معارج: ۴)

در مقام بیان این معناست که زمان موعود با زمانی که میان افراد بشر شناخته شده است، تفاوت دارد؛ بنابراین وقتی گفته می‌شود قیامت نزدیک است، به حساب افراد بشر نیست؛ بلکه به حساب خدا و فرشتگان است که یک روز نزد آنان معادل پنجاه هزار سالی است که افراد بشر شمارش می‌کنند. در جای دیگر به‌جای پنجاه هزار سال، رقم کمتری (هزار سال) ذکر شده است: «وَإِنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ» (حج: ۴۷).

این آیات دلالت دارند که ای بسا قیامت تا هزار یا پنجاه هزار سال بعد هم به تعویق بیفتد؛ اما اگر زمان وقوع یک واقعه این قدر استبعاد دارد، جای این سؤال هست که چگونه به‌وسیله آن، کسانی بیم داده می‌شدند که عمرشان نسبت به زمان وقوع آن بسیار ناچیز است؛ چراکه عمر آنان از حدود صد سال تجاوز نمی‌کرد؛ و چگونه به آنان گفته می‌شد که ای مردم! بناست مصیبتی بر سر شما بیاید که البته ای بسا تا هزار یا پنجاه هزار سال دیگر هم اتفاق نیفتد. اگر زمان وقوع این واقعه این قدر نامعلوم است که بسا تا پنج هزار سال بعد هم به تعویق می‌افتد، اساساً چه وجهی دارد که گفته شود ای بسا وقوع آن قریب باشد و در ایام عمر شما اتفاق بیفتد؟

(و ظاهراً در پاسخ به این سؤال چنین گفته شده است که اگر هم در ایام عمر شما اتفاق نیفتد، بعد از مردن، دوباره زنده خواهید شد و این مصیبت را تجربه خواهید کرد. در آیاتی از قرآن، چنین القا می‌شود که در هر حال، این واقعه در دنیا اتفاق می‌افتد و به‌همین دلیل کسانی که مرده‌اند، باید دوباره زنده شوند. در آیاتی از سورهٔ یس (۴۹-۵۲) از یک‌سو از وقوع واقعه‌ای سخن گفته می‌شود که در آن مردگان زنده می‌شوند و اظهار شده است که آن را «مرسلون» وعده داده بودند (هَذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُونَ) و این چنان القا می‌کند که «مرسلون» از وقوع این واقعه در زمان دوری که پیامبر آخرالزمان مبعوث می‌شود، خبر داده‌اند؛ اما از سوی دیگر، اظهار شده است که وقتی این واقعه رخ دهد، مشرکان قریش نمی‌توانند هیچ سفارشی به کسی بکنند یا نزد خویشان خود برگردند (فَلَا يَسْتَطِيعُونَ تَوْصِيَةً وَلَا إِلَىٰ أَهْلِهِمْ يَرْجِعُونَ). این عبارت چنین القا می‌کند که این واقعه در زمان قریش عصر حضرت محمد ﷺ اتفاق می‌افتد؛ نه اینکه آنان بمیرند و بعد مردگانشان در آینده‌ای دور زنده شوند. البته می‌توان میان این دو مضمون این‌گونه جمع کرد که سؤال قریش ناظر به نسل‌های قبل بوده است که مرده‌اند؛ نه خودشان که در قید حیات‌اند.

نظیر این آیات در جای دیگر هم آمده است (نمل: ۶۵-۷۲). این آیات حاکی است که مشرکان قریش به وقوع چنین واقعه‌ای شک داشتند و اظهار می‌داشتند که چنین وعده‌ای را به پدران ما هم داده بودند؛ اما این فقط نوشته‌های پشیمان است؛ یعنی از حد نوشته تجاوز نمی‌کند و وقوع نمی‌یابد. از همین رو، به حضرت محمد ﷺ می‌گفتند که اگر راست می‌گویی، بگو که زمان این واقعه چه وقت است. آن حضرت هم فقط می‌فرمود: بسا برخی از آنچه که به شما وعده داده شد، در زمان حیات شما برایتان اتفاق بیفتد. چنین پاسخی حاکی است که خود آن حضرت قطع نداشته است که آن واقعه در زمان خودش اتفاق می‌افتد. او به واقع می‌فرموده است که شاید در زمان شما اتفاق بیفتد و شاید هم در زمان شما اتفاق نیفتد و به آینده موکول شود؛ اما این آیات آشکار نمی‌کند که او چه آینده‌ای را در نظر داشته است.

همچنین آیاتی از سوره اسراء (۴۸-۵۲) از وقوع واقعه‌ای بعد از مرگ مشرکان مکه حکایت می‌کند؛ چون آنان اظهار می‌دارند که وقتی مردیم و استخوان‌های ما پوسید، چطور ما زنده خواهیم شد. به‌طور طبیعی، چنین واقعه‌ای که بعد از پوسیدن جسم مشرکان قریش اتفاق بیفتد، باید در ایام عمر مشرکان قریش نباشد.

۳. بررسی نظریات در زمینه قریب‌الوقوع بودن حکومت خدا

از مجموع بررسی‌هایی که در کتاب مقدس و قرآن صورت گرفت، می‌توان چند احتمال بیان کرد:

۳-۱. حقیقی بودن با زمان مشخص

در کتاب *دانیال و جامعه قمران* و در *تلمود* نیز که بازتابی از کتاب‌های بین‌العهدی است، زمان دقیقی برای برپایی قیامت مشخص شده است. در آنها مدت عمر جهان از آغاز آفرینش شش هزار و گاهی هفت هزار سال دانسته شده است و نیز دورانی که زمان دنیا را از زمان عالم آخر جدا می‌کند و «ایام مسیحا» نامیده شده، گاهی چهل سال، گاهی هفتاد سال، گاهی ۳۶۵ (به تعداد روزهای سال) و گاهی چهارصد و گاهی هزار سال اعلام گردیده؛ اما پس از آنکه در زمان مشخص شده اتفاق نمی‌افتاد، زمان دیگری مشخص می‌کردند. سبب اینکه سنت ربانی اصالت مکاشفات را تکذیب کرد، آن بود که به تدریج پس از تحقق نیافتن پیشگویی‌های مکاشفات، نوعی حس ناامیدی در جامعه یهودی رواج یافته بود (عدلی، ۱۳۸۹، ص ۶۹-۷۰).

این وضعیت در مسیحیت نیز - که ادامه یهودیت است - وجود دارد؛ اما در سخنان حضرت عیسی علیه السلام درباره نزدیکی حکومت خدا بیشتر به‌طور مجمل سخن رفته است و در نهایت نیز کلیسا همین نظر را برمی‌گزیند.

۳-۲. حقیقی بودن با زمان نامشخص

گفتمان حاکم امروز ادیان ابراهیمی این است که خبر قریب‌الوقوع بودن حکومت خدا حقیقی است؛ اما زمان آن مشخص نیست. در این گفتمان، سخن از این است که از «قرب وقوع» معنایی مراد است که در نزد خدا مطرح است و آن معنا با معنای عرفی تفاوت دارد؛ چنان که در قرآن آمده است: «إِنَّهُمْ يَرَوْنَهُ بَعِيداً * وَنَرَاهُ قَرِيباً» (معارج: ۶-۷)؛ مشرکان قریش آن را بعید می‌دانند؛ اما ما آن را قریب می‌دانیم. در تفاسیر در زمینه معنای قریب‌الوقوع بودن قیامت و حکومت خدا چند احتمال مطرح کرده‌اند؛ نظیر:

الف) نزدیک بودن قیامت، به اعتبار حتمیت و ضرورت تحقق و وقوع آن است؛ زیرا چنان که حضرت امیر علیه السلام فرمودند: «كُلُّ آتٍ قَرِيبٌ دَانَ»؛ هر آینده‌ای نزدیک است (صبحی صالح، بی‌تا، ص ۱۴۹؛ طوسی، بی‌تا، ج ۹، ص ۴۴۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۷۱).

ب) با توجه به ازلیت جهان، هر مقدار زمان، حتی هزار قرن هم اندک محسوب می‌شود (طوسی، همان؛ طبرسی، همان).

ج) به اعتبار آن است که قیامت صغرا، یعنی برزخ یا مرگ، نزدیک است؛ چنان که از پیامبر اسلام ﷺ نقل است که فرمود: «إِذَا مَاتَ أَحَدُكُمْ فَقَدْ قَامَتْ قِيَامَتُهُ»؛ هرگاه کسی از شما بمیرد، قیامتش برپا شده است (متقی هندی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۵، ص ۵۴۸؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۲۰).

۳-۳. حقیقی بودن با عارض شدن بدا

این احتمال هم قابل طرح است که گفته شود، وقوع قیامت و نزدیکی وقوع آن، خبری واقعی است که انبیای الهی به مثابه منجیان الهی، از طریق وحی دریافت کرده و به مردم ابلاغ نموده بودند و منظورشان از قریب الوقوع بودن آن این بوده است که در ایام عمر خود همان انبیا، حکومت خدا برپا شود؛ چون وقتی کسی به زبان عرفی خطاب به مردمی از قرب وقوع یک اتفاقی خبر می‌دهد، منظورش این است که آن واقعه (بازگشت ماشیح یا مسیحا و برقراری حکومت خدا) در ایام عمر خود آنان اتفاق خواهد افتاد، نه اینکه صدها سال بگذرد و اتفاق نیفتد و معلوم نباشد که چه زمانی اتفاق خواهد افتاد؛ منتها به سبب اینکه برپایی حکومت خدا نیازمند کسب آمادگی مردم است، عدم آمادگی لازم مردم پیوسته باعث «بدا» و محو زمان اعلام شده و اثبات زمان دیگری و به تأخیر افتادن وقوع قیامت می‌شده است. خداوند واقع اولی را محو و دومی را اثبات می‌کند و او به هر دو حادثه آگاه است (المیزان، ۱۴۱۷ق، ج ۱۱، ص ۳۸۰ و ۳۸۱).

منشأ اندیشه بدا در اسلام برمی‌گردد به برخی آیات قرآن که امکان محو و اثبات در تمامی حوادث را براساس مشیت خداوند می‌داند؛ به‌ویژه آیه «لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ * يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يَثْبُتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» (رعد: ۳۸-۳۹؛ ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۰، ص ۲۴۵ و ۲۴۷).

بر پایه اندیشه بدا، سرنوشت انسان‌ها بر اثر افعال اختیاری آنان تغییر می‌کند و به موجب آن، عملکرد آدمی زمینه بقاء و تغییر مقدرات الهی است؛ چنان که ایمان آوردن قوم یونس، زمینه‌ای برای رفع عذاب موعود از آنها بود: «فَلَوْ لَا كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا إِلَّا قَوْمٌ يُونُسَ لَمَّا آمَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ غَذَابَ الْجِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ مَتَّعْنَاهُمْ إِلَىٰ حِينٍ» (یونس: ۹۸) و یا فسق بنی‌اسرائیل زمینه به‌وجود آمدن بدا در وارد شدن به سرزمین مقدس شد: «قَالَ فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً يَتِيَهُونَ فِي الْأَرْضِ فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ» (مائده: ۲۶؛ ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۴۸).

گرچه هیچ یک از مفسران، اندیشه بدا را بر زمان وقوع قیامت تطبیق نکرده‌اند، اما نظر به اینکه آن نیز حادثه‌ای است که به هلاکت و مجازات گناهکاران منجر می‌شود، بر آن هم قابل تطبیق دانسته می‌شود. در قرآن ناظر به مشرکان قریش آمده است: «وَمَا كَانَ اللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَ هُمْ يَسْتَعْفِرُونَ» (انفال: ۳۳)؛ یعنی مادامی که آنان توبه و استغفار می‌کنند، خدا آنان را عذاب نمی‌کند. شبیه همین بیان در سخنان پطرس درباره برپایی حکومت خدا ملاحظه می‌شود. پطرس وقتی که مردم از تأخیر در آمدن حکومت خدا می‌پرسند، در جواب می‌گوید: «چنان که بعضی تأخیر می‌پندارند؛ بلکه بر شما تحمل می‌نماید؛ چون نمی‌خواهد که کسی هلاک گردد؛ بلکه همه به توبه گرایند» (دوم پطرس ۷: ۳-۱۰)؛ یا پولس با اینکه آرزو دارد در زمان خودش پاروسیا یا حکومت خدا اتفاق بیفتد، عقب افتادن آن را به نفع مردم و فرصتی برای جبران گناهان می‌داند (اول تسالونیکیان ۵: ۱-۳).

در اسلام، بدا دربارهٔ برپایی قیامت مطرح نگردیده، اما در خصوص ظهور منجی که مقارن برپایی قیامت شمرده شده، بدا مطرح گردیده است. این امر را برخی بدین صورت تبیین کرده‌اند که ظهور، امری اختیاری است و مردم در آن نقش دارند؛ از این‌رو، زمان آن را رفتار انسان‌ها تعیین می‌کند. بر اساس این نظریه، هرچه آمادگی برای ظهور زودتر حاصل شود، ظهور نزدیک‌تر اتفاق خواهد افتاد (مرتضوی، ۱۳۸۸، ص ۱۳۹).

۳-۴. حقیقی بودن اما روحانی

هم در میان مسیحیان و هم در میان مسلمانان، برخی بر این باورند که حکومت خدا روحانی است، نه جسمانی. برای مثال کارل یاسپرس می‌گوید: «اینکه عیسی بشارت آمدن ملکوت را می‌دهد، پیشگویی یک رویداد کیهانی است؛ اما نه در این جهان». او می‌گوید: «آنچه در آینده واقع خواهد شد، هم‌اکنون در این جهان جاری است و حاصل تمثیل دانهٔ خردل در سخنان عیسی ﷺ همین است: «بار دیگر منلی برای ایشان زده، گفت: ملکوت آسمان مثل دانهٔ خردلی است که شخصی گرفته، در مزرعهٔ خویش کاشت؛ و هرچند از سایر دانه‌ها کوچک‌تر است، ولی چون نمو کند، بزرگ‌ترین بقول است و درختی می‌شود؛ چنان که مرغان هوا آمده، در شاخه‌هایش آشیانه می‌گیرند» (متی ۱۳: ۳۱-۳۱). نیز او گفته است: «ملکوت خدا در میان شماست» (لوقا ۱۷: ۲۱).

برخی از آیهٔ «وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ» (توبه: ۴۹) هم همین معنا را استفاده کرده‌اند که جهنم هم‌اکنون بر روح و نفس کافران محیط و حاکم است (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۹، ص ۳۰۶). با این تفسیر، قریب بودن حکومت خدا و قیامت به این معنا خواهد بود که حکومت خدا و قیامت و معاد هرکسی همراه خود اوست. هرکسی با نوع اعمالی که انجام می‌دهد، آثاری روحی در خود پدید می‌آورد و با آنها متألم یا متلذذ می‌گردد.

۳-۵. غیرحقیقی بودن و جنبهٔ اخلاقی داشتن

از سخنان برخی چنان دانسته می‌شود که خبر قریب‌الوقوع بودن حکومت خدا جنبهٔ اخلاقی دارد، نه حقیقی؛ و هدف انبیا از این سخن، انداز مردم و تشویق برای اخلاقی زیستن بوده است. گروهی با استناد به کتاب مقدس، ملکوت خدا را امری باطنی می‌شمارند و می‌گویند: «ملکوت خدا در درون شماست». آنان به مردم توصیه می‌کنند:

با صمیم قلب به سوی خدا بازگردید. بدانید که اگر خود را وقف امور معنوی کنید، آن‌گاه ملکوت خدا را در درون خود خواهید یافت؛ زیرا ملکوت خدا آرامش و سروری است که در روح‌القدس است و اینها به بدکاران عطا نمی‌شود. اگر برای مسیح در قلب خود جای بالارزشی آماده کرده باشید، او به سوی شما خواهد آمد. همهٔ جمال و جلال حقیقی در باطن است و آنجاست که او خوش دارد خانه کند. وی غالباً به دیدار انسان‌های معنوی می‌رود» (ا. کمپس، ۱۳۸۲، ص ۸۵).

برخی نیز می‌گویند: به جای سخن راندن از طبیعت خدا می‌بایست به لاهوت جدید - که مبتنی بر یک تجربهٔ دینی شخصی مستقیم و بی‌واسطه است - اعتماد کرد. بنابراین، محال است خدا با مفاهیم و واژه‌ها شناخته شود و مسیح حقیقی کسی است که فرد را به تجربهٔ آگاهی نسبت به خدا - که خود را در قالب بشری مسیح متحول شده نشان داده است - رهبری کند. بنابراین، ملکوتی که عیسی ﷺ در انجیل بدان آگاهی می‌دهد، همان اتحاد با خداست که هرکس به اندازهٔ درک خود از آن، تجربه‌اش خواهد کرد (آمسترونغ، ۱۹۹۶، ص ۲۲۹).

اکثر مفسران قرآنی در تفسیر قریب‌الوقوع بودن قیامت، به کاربرد اخلاقی این آموزه اشاره کرده‌اند؛ اما همراه با واقعی دانستن این خبر، نه صرفاً ایجاد ترس یا اشتیاق در مردم یا امیدوار کردن آنها. برای مثال، فخر رازی در تفسیر آیه «قُلْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَرِيباً» (اسراء: ۵۱) می‌گوید: نزدیک خواندن قیامت، به صلاح مکلفین است؛ چراکه انگیزه آنها را در جبران گناهان و خلاصی از آن افزایش می‌دهد (فخر رازی، ۱۴۲۳ق، ج ۲۱، ص ۱۴۰).

۳-۶. آرزوآندیشانه بودن حکومت خدا

بدینانه‌ترین فرضیه مطرح این است که برپایی حکومت خدا یک برساخته قومی است که در میان بنی‌اسرائیل ریشه گرفت و آن از آرزوهای آنان تلقی می‌شد که روزی فرا برسد که از اسارت و تحت سلطه اقوام دیگر بودن رهایی یابند و خود به حکومت و آقایی نایل شوند و خدا بر آنان حکومت کند و آنان را غرق در نعمت نماید؛ اما چون این آرزو از خیال آنان برخاسته بود و صورتی تخیلی داشت، در همین حد خیال ماند و هرگز تحقق نیافت. منتها این آرزو در ذهن نسل‌های بعدی نیز باقی ماند. این اندیشه، نخست در عهد قدیم آمده بود؛ اما بعد به عهد جدید و سپس به قرآن هم راه یافت. طبق این فرضیه، مراد از قریب‌الوقوع بودن حکومت خدا این بوده است که در همان ایام عمر قاتلان به آن اتفاق خواهد افتاد؛ چون آنان آرزو می‌کردند وضعیتی که در همان ایام عمر دنیوی‌شان وجود داشته است، تغییر پیدا کند؛ نه اینکه آنان بمیرند و هرگز شاهد تغییر این وضعیت نباشند و به یک وضعیت بهتری متحول نشده باشد (ر.ک: گالویی، بی‌تا، ص ۶۸-۷۱).

مفسران قرآن این فرضیه را کاملاً رد کرده و دلالت آیات قرآن بر وقوع قیامت و قریب‌الوقوع بودن آن را حقیقی دانسته‌اند.

نتیجه‌گیری

بررسی پیشینه این فرضیات نشان می‌دهد که در ادیان ابراهیمی نخست، چنان از قرب وقوع قیامت یا حکومت خدا سخن گفته می‌شده که گویا در همان ایام عمر مخاطبان اتفاق خواهد افتاد و حتی احياناً زمان معینی را هم برای وقوع آن تعیین می‌کردند؛ اما پس از آنکه با عدم وقوع آن مواجه می‌شدند، نظریات دیگری را مطرح می‌کردند که یکی از آنها این بود که عدم آمادگی مردم باعث شده است وقوع قیامت یا حکومت خدا به تأخیر بیفتد (نظریهٔ بدا). سومین نظریه این بوده است که مراد از قرب وقوع، معنایی است که نزد خداست و روز نزد خدا برابر هزار سال است. چهارمین نظریه این بوده است که اساساً قیامت و حکومت خدا جسمانی و دنیوی نیست؛ بلکه روحانی و اخروی است و آن هم‌اکنون هم واقع شده است. پنجمین نظریه این بوده است که خبر قرب وقوع قیامت و حکومت خدا فقط جنبهٔ اخلاقی و برانگیزندگی دارد؛ نه اینکه لزوماً حاکی از وقوع واقعه‌ای باشد. ششمین نظریه این بوده است که چنین خبری هیچ واقعیتی جز آرزوآندیشی ریشه‌گرفته در نحوهٔ زیست اجتماعی بنی‌اسرائیل نداشته است.

در میان این نظریات، مقبول‌ترین نظریه، برپایی قیامت و حکومت خدا به‌طور حقیقی و جسمانی در زمانی است که هیچ‌کس جز خدا نمی‌داند و قریب‌الوقوع بودن آن نیز به حساب الهی است، نه بشری؛ بنابراین، چه‌بسا هزاران سال بعد اتفاق بیفتد.

منابع

نهج البلاغه، بی تا، صبحی صالح، قم، دار الهجره.

کتاب مقدس عهد قدیم و عهد جدید، ۱۳۸۳، ترجمه فاضل خان همدانی، ویلیام گلن هنری مرتن، چ دوم، تهران، اساطیر.

۱. کمپس، توماس، ۱۳۸۲، اقتدا به مسیح زمینه‌ای برای گفت‌وگوی عرفانی اسلام و مسیحیت، ترجمه و تحقیق سعید عدالت‌نژاد، تهران، طرح نو.

ارمسترونغ، کارین، ۱۹۹۶م، الله و الانسان، علی امتداد ۴۰۰۰ سنه من ابراهیم الخلیل حتی العصر الحاضر، ترجمه اجورا، دمشق، دارالحصد.

حاج ابراهیمی، طاهره و محمدرضا عدلی، ۱۳۹۶، «آخر الزمان در کلام عیسی ناصری و بازتاب آن در انجیل‌ها»، پژوهش‌نامه ادیان، ش ۲، ص ۹۱-۱۲۶.

طباطبایی، محمدحسین، ۱۴۱۷ق، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، منشورات جامعه المدرسین فی الحوزة العلمیه.

طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تصحیح فضل‌الله یزدی طباطبایی، تهران، ناصر خسرو.

طبری، محمد بن جریر، ۱۴۱۲ق، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار المعرفه.

طوسی، محمد بن حسن، بی تا، التبیان فی تفسیر القرآن، تصحیح احمد حبیب عاملی، بیروت، دار إحياء التراث العربی.

عدلی، محمدرضا، ۱۳۸۹، فرجام‌شناسی مسیحی، قم، ادیان.

فخر رازی، محمد بن عمر، ۱۴۲۳ق، تفسیر الکبیر، بیروت، دار الفکر.

فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، ۱۴۱۵ق، تفسیر الصافی، مقدمه و تصحیح حسین اعلمی، تهران، مکتبه الصدر.

گالووی، الن، بی تا، پائین برگ: الهیات تاریخی، ترجمه مراد فرهادپور، تهران، طلوع آزادی، مؤسسه فرهنگی صراط.

متقی هندی، علاءالدین علی المتقی بن حسام الدین الهندی، ۱۴۱۹ق، کنز العمال، بیروت، دار الکتب العلمیه.

مجتبایی، فتح‌الله، ۱۳۷۴، «آخر الزمان در دین یهود»، دائرةالمعارف اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.

مرتضوی، سید محمد، ۱۳۸۸، «ظهور حضرت مهدی عج در انتخاب ماست»، مشرق موعود، ش ۱۱، ص ۱۳۷-۱۵۴.

مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، ۱۳۷۱، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الإسلامیه.

رابطه حکومت جهانی و انتظار بر مبنای قرآن و روایات و عهد جدید

khodajooyan135@yahoo.com

فاطمه خداجویان / استادیار ادیان و عرفان، دانشگاه مذاهب اسلامی

دریافت: ۱۳۹۷/۱۱/۰۱ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۳/۲۵

چکیده

از دیرباز، تحقق حکومت جهانی عاری از هرگونه ظلم و خشونت به همراه آینده ای روشن برای زندگی، از آرزوهای بشر بوده است. پیامبران و ادیان الهی بشارت داده‌اند که سرانجام، حکومت واحد جهانی مبتنی بر قسط و عدل شکل خواهد گرفت و این آینده به دست مصلح کل و منجی جهانی تحقق خواهد یافت. از این رو، پیامبران و اولیا برای تحقق حکومت الهی جهانی، انسان‌ها را به انتظار دعوت می‌کنند؛ انتظاری سازنده و پویا. در اسلام، حکومت جهانی توسط حضرت مهدی عج و در مسیحیت، ملکوت خداوند به واسطه حضرت مسیح ع تحقق می‌یابد. این حکومت ویژگی‌هایی دارد که آن را از دیگر حکومت‌ها متمایز می‌سازد؛ از جمله: خلافت پاکان و صالحان؛ برپایی احکام الهی؛ حکومت عدالت‌محور؛ رفاه اقتصادی؛ و... مؤمنان به این دو دین، بر مبنای متون معتبر، خود را برای چنین روزی آماده و مهیا می‌کنند و در انتظار به سر می‌برند. در مقاله پیش رو، نگارنده بر آن است تا به روش توصیفی - تحلیلی به مقایسه چرایی انتظار برای حکومت جهانی در دو دین مسیحیت و اسلام بپردازد؛ در اولی بر مبنای عهد جدید و در دومی بر مبنای آیات و روایات.

کلیدواژه‌ها: انتظار، حکومت، قرآن، کتاب مقدس، مسیح، مهدی.

بیان مسئله

بعضی از ادیان الهی، مانند مسیحیت و اسلام، هر یک به نوبه خود دنبال تشکیل حکومت جهانی بوده‌اند. ایجاد جامعه و فرهنگ جهانی، از جمله اهداف و رسالت‌های این ادیان بوده است. جامعه ایده‌آل مورد نظر ادیان الهی جامعه‌ای است که در آن ارزش‌های الهی، معنویت، قوانین دینی و عدل و قسط حکمفرماست. در این جامعه، حکومتی برپا خواهد شد که از وعده‌های تخلف‌ناپذیر خداوند است. حکومت واحد جهانی دارای خصوصیتی است که آن را از دیگر حکومت‌ها متمایز می‌سازد؛ حکومتی است که با ظهور منجی موعود و مصلح جهانی تحقق خواهد یافت؛ موعودی که همه انبیا و اولیا در طول تاریخ ظهور او و برپایی حکومت الهی جهانی‌اش را به انتظار نشسته‌اند (آیتی، ۱۳۹۶، ص ۷-۳۸).

در اندیشه اسلامی، حضرت مهدی علیه السلام و در اندیشه مسیحیت، حضرت مسیح صلی الله علیه و آله هر دو از سوی خداوند مأمور به تشکیل حکومت واحد جهانی‌اند. در واقع، تجربه چندین قرن زندگی بشر نشان می‌دهد که برای تشکیل چنین حکومتی باید منتظر موعود آسمانی بود؛ چراکه بشر زمینی توانایی چنین امری را ندارد (قصص: ۵؛ نور: ۵۵؛ مکاشفه یوحنا ۱۹: ۱-۲۱).

تشکیل حکومت جهانی با رهبری الهی، پاسخی به نگرانی بشر از آینده خود اوست. اسلام و مسیحیت، همچون دیگر ادیان الهی، آینده‌ای روشن برای زندگی انسان پیش‌بینی می‌کنند و امید به زندگی در چنین آینده‌ای، در قالب «انتظار» به زندگی آنان معنا و گرمی می‌بخشد (ر.ک: اول پطرس، ۴: ۱۲-۱۳). یک انسان معتقد در ادیان الهی، آینده بشر را تحت حکومت «مصلح کل» می‌داند که برای نجات بشر قیام کرده، حکومتی تشکیل خواهد داد و همه ملت‌ها را زیر پرچم واحدی جمع خواهد کرد؛ دیگر، اثری از اختلافات نژادی، قومی، ملیتی و... نخواهد بود؛ بلکه همه تسلیم فرمان خدا قرار خواهند گرفت. برای تحقق یافتن چنین حکومتی باید انتظار کشید. «انتظار» به معنای چشم به راه بودن است و منتظر کسی است که از وضع موجود راضی نیست و برای وضع بهتری می‌کوشد (طباطبایی، ۱۳۸۴، ص ۷۱۴).

ضرورت انتظار، زمانی پرنرنگ‌تر می‌شود که بشر با وجود بحران‌ها و نیازهای درونی و روحی، قادر به اصلاح وضع خود نخواهد بود. بشارت‌هایی که او را برای رسیدن به مدینه فاضله مشتاق می‌کنند، امید او را برای رسیدن به آینده‌ای روشن و رهایی از بحران‌ها با آمدن مصلح نجات‌بخش افزون خواهد کرد. در حقیقت، انتظار حالتی نفسانی است که در برابر یأس و ناامیدی قرار دارد. این حالت روحی امیدبخش، موجب حرکت و آمادگی روحی و جسمی منتظر می‌گردد و هرچه که انتظار عمیق‌تر و جدی‌تر باشد، آمادگی و مهیا شدن انسان منتظر نیز بیشتر خواهد شد (موسوی اصفهانی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۱۵۲).

پیشینه تحقیق

درباره موضوع انتظار و حکومت جهانی مقالات زیادی بررسی شد. در هیچ‌یک از آنها، چه قدیم و چه جدید، درباره انتظار برای حکومت جهانی با این رویکرد که در مقاله استفاده شده، سخنی به میان نیامده است. کتبی مانند *الغیبه* شیخ طوسی و *نعمانی* و کتاب *معجم اللاهوت الکتابی از لیون دوفر* و مقالاتی مانند «فلسفه انتظار»، «جهان پس از ظهور منجی از منظر عهد جدید»، «دورنمایی از حکومت حضرت مهدی» و... هر کدام به گونه‌ای و روشی دیگر به مسئله انتظار یا حکومت جهانی پرداخته‌اند و این مقاله متفاوت از آنها درباره چرایی انتظار برای حکومت جهانی و ارتباط این دو بحث می‌کند.

۱. پیشینه انتظار برای حکومت جهانی

اصل مسئله انتظار برای حکومت جهانی، از جمله مسائل و اعتقادات مشترک بین همه مذاهب اسلامی است. با بررسی آیات مرتبط به آینده بشر بر روی زمین، به وعده‌های خداوند در قرآن برمی‌خوریم که نوید برپایی حکومتی را می‌دهد که از آن صالحان (انبیاء: ۱۰۵) و مستضعفان (قصص: ۵) خواهد بود. در ادامه روایاتی ذکر خواهد شد که به تفصیل به چگونگی و ویژگی آن اشاره می‌کنند؛ همچنین از رهبری حضرت مهدی عجله الله تعالی فرجه در آن حکومت یاد می‌کنند که احکام خداوند را بر روی زمین جاری خواهد کرد و انسان‌ها در انتظار ظهور او هستند. مسلمانان در نشانه‌های ظهور حضرت مهدی عجله الله تعالی فرجه و رهبریت جهانی و ویژگی‌های انقلاب ایشان، تقریباً اتفاق نظر دارند. یکی از اختلافاتی که بین ایشان وجود دارد، این است که به اعتقاد شیعیان، حضرت مهدی عجله الله تعالی فرجه امام دوازدهم، فرزند امام حسن عسکری علیه السلام است و در سال ۲۵۵ق متولد شده و هم‌اکنون در غیبت کبری به سر می‌برد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۱، ص ۷۱)؛ اما بین اهل سنت مشهور است که امام منتظر از خاندان رسول اکرم صلی الله علیه و آله و ذریه امام حسن مجتبی علیه السلام است که برای احیای دین اسلام در نزدیکی قیامت متولد خواهد شد و ظهور خواهد کرد (ابن داود، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۵۱).

البته اندیشه انتظار بین شیعیان به‌عنوان یکی از مذاهب اسلامی، جایگاهی ویژه‌تر دارد. امامت یکی از اصول مذهب شیعه است و روایات متعددی حضرت مهدی عجله الله تعالی فرجه را آخرین امام و منجی موعود معرفی می‌کند. شیعیان معتقد به انتظار برای یک امام موجود موعودند و نه کسی که هنوز به دنیا نیامده است. استاد جوادی *آملی* در این باره در کتاب خود چنین آورده است:

انتظار پیروان اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام با انتظار دیگران تفاوتی عمیق دارد؛ چون فرقه ناجیه در انتظار طلوع شمس موجود مستور است و دیگران منتظر ستاره معدوم، به اعتقاد راسخ ما، مهدی موعود، موجود است؛ اما در پندار دیگران، فقط موعود است و نه موجود. تفاوت معنای انتظار در دو طیف مزبور، همان فاصله عریق میان موجود و معدوم است که نمی‌توان مرز آن را تحدید کرد (جوادی *آملی*، ۱۳۸۷، ص ۱۶۵).

در بین مسیحیان، انتظار موعود، شوری میان آنان ایجاد می‌کند که در سراسر تاریخشان می‌درخشد. یهودیان در بخشی از تاریخ خود، آزار و شکنجه‌ها را به این امید تحمل می‌کردند که روزی «مسیحا» خواهد آمد و آنان را از رنج نجات خواهد داد و فرمانروایی جهان را برای آنان محقق خواهد ساخت. بنابراین، اندیشه «مسیحا» ماهیتاً یک اندیشه یهودی بود که بعدها در مسیحیت تأثیرگذار شد (گریستون، ۱۳۸۷، ص ۱۹). البته لازم به ذکر است که این عقیده، پس از دوران تبعید یهودیان و آشنایی آنان با ایرانیان و عقاید ایشان، به اندیشه یهود رسوخ کرد (اسمارت، ۱۳۹۴، ص ۳۸).

مسیحیت در بستری یهودی رشد کرد و مسیحیان همانند یهودیان به آداب و شریعت موسوی پایبند بودند و مانند آنان هر روز به معبد می‌رفتند. تنها چیزی که آنان را از بقیه یهودیان متمایز می‌ساخت، اعتقاد به حضرت عیسی علیه السلام به عنوان مسیح موعود بود؛ همان شخصی که انبیای گذشته بنی اسرائیل در کتب خود بشارت ظهور او را داده بودند (ناس، ۱۳۷۲، ص ۶۱). مسیحیان اولیه بر اساس باورهای یهودی، معتقد بودند که فرزندی از نسل داود خواهد آمد و دوران طلایی و شکوه سلطنت پدرش را دوباره برای یهودیان به ارمغان خواهد آورد (ر.ک: اشعیا ۱۱: ۹-۱۰).

گرچه مسیحیت بر اساس اندیشه انتظار مسیحای یهود پدید آمد (توفیقی، ۱۳۸۴، ص ۲۰۰)، اما راه این دو دین از هم جدا شد. از نظر یهودیان، وعده‌های مسیحایی در عیسی تحقق نیافت و با آمدن و مرگ او هیچ چیز تغییر نکرد. پس آنان منتظر مسیحا در آخرالزمان خواهند بود (ویور، ۱۳۸۱، ص ۷۹). برخلاف آنان، مسیحیان معتقدند که عیسی نظم عالم را بر هم زده و اتفاقات پیش از او بر وجود وی دلالت می‌کند. مسیحیان پیوسته در شور و اشتیاق بازگشت دوباره مسیح، دوران را گذرانده‌اند (ر.ک: اول تسالونیکیان ۱: ۱۰).

جامعه مسیحیت در آغاز باور داشت که حضرت عیسی علیه السلام به زودی باز خواهد گشت و بی‌صبرانه منتظر روز پایانی بود. این انتظار و شوق بازگشت مسیح، در بخش‌های قدیم‌تر عهد جدید، مانند رساله اول و دوم به تسالونیکیان منعکس شده است؛ ولی رساله‌های متأخرتر، مانند رساله اول و دوم به تیموتائوس، رساله به تیطس و رساله‌های پطرس به تشکیل جامعه و زندگی مسیحی در این جهان پرداخته‌اند؛ سپس مسیحیان کتاب‌های مکاشفه تازه‌ای نوشتند. همچنین برخی از کتاب‌های مکاشفه یهودیان را دست‌کاری کردند و با آرمان‌های مسیحیان هماهنگ ساختند؛ برای مثال، کتاب *مکاشفه یوحنا* در پایان عهد جدید، کتابی است دارای پیچیدگی‌ها و ابهامات و رمزهای فراوان، که آخرت‌شناسی مسیحیت را ایجاد کرد و برای مسیحیان اهمیت بسیار دارد (توفیقی، ۱۳۸۴، ص ۲۰۰).

۲. انتظار برای ظهور

در کلام معصومین علیهم السلام انتظار، از برترین اعمال (ابن بابویه، ۱۳۸۰، ج ۲، باب ۵۵) به شمار می‌رود. برداشت صحیح و منطقی از انتظار، منشأ رشد و بالندگی جامعه به سمت کمال خواهد بود. به همین دلیل، منتظر واقعی احساس مسئولیت کرده، به وظایف دینی و تکالیف شرعی خود عمل می‌کند و از این طریق، به قدر توان خود، زمینه ظهور را فراهم می‌سازد (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۱۷۴).

به نوعی دیگر می‌توان گفت که دوران انتظار، دوران امتحان و آزمایش است. بر اساس روایات، عملکرد مؤمنین در این دوران، آزموده شده، صحت و سقم اندیشه‌ها و اعتقادات و اعمال سنجیده می‌شود و تنها افرادی می‌مانند که ایمان خالص داشته باشند (مفید، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۵۱). بنابراین، هر کسی که می‌خواهد در آزمون دوران انتظار سربلند بیرون بیاید، باید خود را برای برخورد با انواع کجروی‌ها و گمراهی‌ها آماده سازد و با احساس مسئولیت و عمل به تکالیف دینی و حضور مؤثر در جامعه، مہیای جهاد شود.

در دین مسیحیت، بر اساس اندیشه مسیحی، عیسی مسیح سه روز پس از به صلیب کشیده شدن، از میان مردگان برخاست و به مدت چهل روز در میان یاران خود زندگی کرد و سپس به آسمان‌ها عروج نمود (ر.ک: اعمالان رسولان ۱: ۱-۳).

پس از گذشت ایام، زمانی که وقت آن فرا برسد، مسیح دوباره به زمین باز خواهد گشت. «گفتند: ای مردان جلیلی! چرا ایستاده به سوی آسمان نگرانید؟ همین عیسی که از نزد شما به آسمان بالا برده شد، باز خواهد آمد؛ به همین طوری که او را به سوی آسمان روانه دیدید» (اعمال رسولان ۱: ۱۱).

بازگشت دوباره عیسی مسیح، از مفاهیم کلیدی و پراهمیت کتاب مقدس است؛ تا آنجا که کتاب مقدس بیش از سیصد بار به این موضوع پرداخته و چندین باب را به آن اختصاص داده است (ر.ک: متی، باب ۲۴ و ۲۵؛ مرقس ۱۳؛ لوقا ۲۱). علاوه بر آن، در این مجموعه، رساله‌هایی مانند رساله اول و دوم پولس به تسالونیکیان و مکاشفه یوحنا وجود دارد که صرفاً در همه باب‌های خود به تفسیر و تبیین همین آموزه پرداخته‌اند. بر این اساس، می‌توان رجعت مسیح را از مهم‌ترین تعالیم کتاب مقدس دانست (تیسن، بی‌تا، ص ۲۲۷).

۳. انواع انتظار

در مکاتب مختلف، انتظار ابعاد و لایه‌های متعددی دارد که به آنها اشاره می‌شود:

(الف) در مکاتب غیرشعبی، مفهوم انتظار فقط برای منجی آخرالزمان و تحولات مرتبط با آن زمان به کار می‌رود. در تعریف آنان، ظهور منجی در آینده‌ای مبهم تحقق خواهد یافت و همه مردم به انتظار می‌نشینند تا زمان موعود فرا برسد و منجی ظهور کند (ناس، ۱۳۷۲، ص ۲۸۳).

(ب) این مفهوم انتظار در بین مسلمانان، بیشتر به مذهب شیعه اختصاص دارد. در مذهب شیعه، علاوه بر انتظار برای منجی در آخرالزمان برای ایجاد تحولات، انتظار ملاقات و برقراری پیوند معنوی با منجی و امام عصر علیه السلام

در دوران کنونی و پیش از ظهور نیز مطرح است (نصیری، ۱۳۸۷، ص ۹۴)؛ به شکلی که شخص با تهذیب نفس، خود را آماده دیدار امام می‌کند؛ مانند بسیاری از علما که توفیق زیارت امام زمان علیه السلام را پیدا کردند (قمی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۵۳-۴۸۴؛ طوسی، ۱۳۸۶، ص ۴۵۰-۴۹۵).

ج) یک بُعد از ابعاد دیگر انتظار، بعد جهانی و فراگیری آن است. عنایتی الهی که شامل همهٔ آحاد بشر می‌گردد و مانع از آن می‌شود که انسان‌ها دست از آیندهٔ روشن بردارند (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۲۴، ص ۴۰۶).
با توجه به آنچه دربارهٔ حضور منجی در مذهب شیعه و ملاقات با وی در دوران غیبت سخن به میان آمد، در تعالیم مسیحی به گونه‌ای دیگر با این قضیه روبه‌رو می‌شویم.

پس از مرگ عیسی صلی الله علیه و آله در عهد جدید با گزارش‌های بسیاری از ظهورهای مکرر وی برای شاگردانش مواجه می‌شویم. او به آنها اجازه داد تا زخم‌هایش را لمس کنند و حتی با آنان به خوردن ماهی پرداخت تا تردیدهایشان را در خصوص رستاخیز مرتفع سازد (ر.ک: مکاشفه یوحنا ۲: ۱۲-۱۴).

شاگردان عیسی (از جمله پطرس) پس از مرگ و رستاخیز او، از وی با عنوان مسیح خود یاد کردند (اعمال رسولان، ۲: ۳۶)؛ لقبی که عیسی قبل از مرگ، آنان را از بیانش نهی کرده بود (پت فیشر، ۱۳۸۹، ص ۴۴۵). او انسانی با قدرت معجزه است؛ پسر خداست که باید درد گناه بشر را تحمل کند و بمیرد و رستاخیز نشانهٔ قدرت او بر مرگ است. رستاخیز، عیسی را قادر ساخت که او را مسیح بدانند و قدرت او بر مرگ و تعالیم و معجزه‌های او باعث شد او را منجی بنامند (ویور، ۱۳۸۱، ص ۷۳-۷۶)؛ «پس جمیع خاندان اسرائیل یقیناً بدانند که خدا همین عیسی را که شما مصلوب کردید، خداوند و مسیح ساخته است» (اعمال رسولان ۲: ۳۶).

در مراسم عشای ربانی نیز مسیحیان با عیسی مسیح صلی الله علیه و آله ارتباط برقرار می‌کنند. بر اساس گزارش عهد جدید، عیسی در مراسم شام آخر، نان و شراب را به‌عنوان گوشت و خون خود به شاگردان داد تا آنها را بخورند و بنوشند. مسیحیان هنگامی که در این مراسم شرکت می‌کنند، باور دارند که مسیح با جسم خود نزد آنان حاضر می‌شود (توفیقی، ۱۳۸۴، ص ۱۸۷).

نوع دیگر ارتباط مسیح پس از مرگ و در دوران غیبت با یاران و شاگردانش، از طریق روح‌القدس است. بر اساس روایت اعمال رسولان، در روز عید پنجاهه اتفاقی رخ داد:

و چون روز بنطیکاست رسید، به یک دل در یک جا بودند، که ناگاه آوازی چون صدای وزیدن باد شدید از آسمان آمد و تمام آن خانه را که در آنجا نشسته بودند، پر ساخت و زبان‌های منقسم شده، مثل زبان‌های آتش بدیشان ظاهر گشته، بر هر یک از ایشان قرار گرفت و همه از روح‌القدس پر گشته به زبان‌های مختلف - به نوعی که روح بدیشان قدرت تلفظ بخشید - سخن گفتن شروع کردند (اعمال رسولان ۲: ۱-۴).

نزد مسیحیان اولیه، هبوط روح‌القدس در روز عید پنجاهه به آنها اطمینان قلبی بخشید که همان نیروی غیبی که در عیسی مسیح، سرور ایشان، مستور بود، در آنها ظاهر شده است (ناس، ۱۳۷۲، ص ۶۱۰). البته این کار (هبوط روح‌القدس)،

بر اساس اعتقاد مسیحیان، توسط خود عیسی مسیح صورت گرفته است و در واقع وی توسط روح القدس با پیروانش ارتباط برقرار می‌کند.

۴. بازگشت مسیح

در عهد جدید، آیات بسیاری وجود دارد که به امر بازگشت مسیح می‌پردازد. در بعضی آیات، خود عیسی وعده بازگشت را می‌دهد (متی، ۲۴-۲۷) و در بعضی دیگر، رسولان نوید بازگشت وی را می‌دهند که وی ظهور خواهد کرد و ما را به رهایی خواهد رساند (ر.ک: عبرانیان ۹: ۲۸) و ما منتظر این ظهور آخر هستیم تا رها شویم؛ آن رهایی که با تحول ما کامل می‌شود (ر.ک: فیلیپیان ۳: ۲۰-۲۱).

لازم به ذکر است که در طی زمان، احساس انتظار مسیح و آمدن ملکوت خدا، برای مسیحیان اولیه رو به کاهش گذاشت و این انتظار مستمر پدیدار شد که مسیح در شکوه و جلال در آخرالزمان باز می‌گردد تا بر زندگان و مردگان داوری کند و خلقت جدید را تحقق بخشد. این عقیده به «رجعت ثانی» مسیح، تا امروز همچنان به‌عنوان یک اعتقاد راسخ باقی مانده است (پت فیشر، ۱۳۸۹، ص ۴۶۱). البته اینکه زمان بازگشت کی خواهد بود، کسی از آن اطلاعی ندارد (متی ۲۴: ۴۲) و عیسی به صورت ناگهانی و بدون اطلاع قبلی، به همراه فرشتگان ظهور خواهد کرد: «هنگامی که من با شکوه و جلال خود و همراه با تمام فرشتگانم بیایم، آن‌گاه بر تخت باشکوه خود خواهم نشست؛ سپس تمام قوم‌های روی زمین در مقابل من خواهند ایستاد و من ایشان را از هم جدا خواهم کرد» (متی ۲۵: ۳۱-۳۲).

البته مؤمنان - که قضیه بازگشت پیوسته با ایمان درونی‌شان گره خورده است - ناخودآگاه تمایل دارند تا بازگشت را قریب‌الوقوع بدانند (ر.ک: متی، ۲۴: ۴۲؛ لیون، ۱۹۸۶، ص ۸۸۳).

نکته قابل ذکر این است که بازگشت مسیح پس از طی شدن دوران مصیبت محقق می‌شود (متی ۲۴: ۲۹) و او به‌منظور برقراری ملکوت الهی باز می‌گردد. جهان در آستانه بازگشت، در وضعیت نابسامانی همچون جنگ و قحطی و زلزله به سر می‌برد؛ مؤمنان به مسیح مورد جفا قرار می‌گیرند (ر.ک: متی ۱۰: ۲۲-۲۳؛ متی ۲۴: ۷-۳۲)؛ آموزه‌های نادرست رواج می‌یابند (ر.ک: مرقس ۱۳: ۲۱-۲۲) و به امور دینی بی‌توجهی می‌شود (ر.ک: لوقا ۱۷: ۲۶-۳۰)؛ روابط انسانی رو به سردی می‌نهد (ر.ک: مرقس ۱۳: ۱۲) و به‌جای آن، بی‌اخلاقی حاکم می‌شود و جنگ‌های بزرگ رخ می‌دهد و امنیت انسان‌ها به مخاطره می‌افتد (ر.ک: مرقس ۱۳: ۱۵-۱۹).

پس از این اتفاقات، مسیح ظهور خواهد کرد؛ اما درباره ظهور او تعبیر متفاوتی وجود دارد. گاهی از حضور وی در آسمان سخن گفته می‌شود؛ مثل «تا خداوند را در هوا ملاقات کنیم» (ر.ک: اول تسالونیکیان ۴: ۱۷) و گاهی از حضور او در زمین یاد شده است که عیسی به آسمان رفته و همان‌گونه که رفت، روزی نیز باز خواهد گشت (ر.ک: اعمال رسولان ۱: ۱۱).

در بازگشت آسمانی، که ناگهانی و بدون اطلاع قبلی صورت می‌گیرد، مسیح یاران خود را که در انتظار او به سر می‌بردند، همراه خود می‌کند و به آسمان می‌برد.

زیرا این را به شما از کلام خدا می‌گوییم که ما که زنده و تا آمدن خداوند باقی باشیم، بر خوابیدگان سبقت نخواهیم جست؛ زیرا خود خداوند با صدا و به آواز رئیس فرشتگان و با صور خدا از آسمان نازل خواهد شد و مردگان در مسیح اول خواهند برخاست. آن‌گاه ما که زنده و باقی باشیم، با ایشان در ابرها روبرو خواهیم شد تا خداوند را در هوا استقبال کنیم و همچنین همیشه با خداوند خواهیم بود (اول تسالونیکیان ۴: ۱۷-۱۵).

در مرحله بعد، زمانی که عالم را مصیبت‌های مختلف دربرگرفته است، مسیح با لشکریان خود از آسمان فرود خواهد آمد و در جنگ نهایی با دشمن خود، پس از غلبه بر لشکر دشمنان، رهبران آنان گرفتار شده، به دریاچه آتش افکنده خواهند شد (ر.ک: مکاشفه یوحنا ۱۹: ۱-۲).

پس از پیروزی مسیح در این نبرد، حکومت مسیح به مدت هزار سال برای اجرای عدالت در جهان آغاز خواهد شد و شیطان نیز در این مدت در بند خواهد بود (ر.ک: مکاشفه یوحنا ۲۰: ۱-۳). پس از هزار سال قیامت برپا می‌شود و داوری نهایی صورت خواهد گرفت (ر.ک: مکاشفه یوحنا، ۲۰: ۷).

۵. تحقق حکومت جهانی

مفهوم انتظار، بنا بر آنچه گفته شد، امید به آینده را در زندگی مؤمنان پررنگ می‌کند؛ آینده‌ای که در آن همه اختلافات و امتیازات بشری، اعم از دینی، نژادی، جغرافیایی و... از بین خواهد رفت و بر مبنای اعتقادات واحد، جامعه‌ای تشکیل خواهد شد که امتی است واحد و دارای یک جهان‌بینی.

امام صادق علیه السلام در این باره می‌فرماید: «مفضل! امام قائم علیه السلام از میان ملتها و آیین‌ها اختلافات را برمی‌دارد و دینی را بر همه حاکم می‌گرداند» (ابن بابویه، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۳۷۲).

از آنجا که تنها دین مورد تأیید خداوند دین اسلام است (آل عمران: ۱۹) حضرت مهدی علیه السلام با برپایی حکومت الهی خود، دین اسلام را بر همگان عرضه می‌کند و همه را به پیروی از اسلام و تعالیم نجات‌بخش آن فرا می‌خواند و این‌گونه مصداق آیه شریفه «لیظهره علی الدین کله» می‌گردد؛ زیرا او می‌آید تا همه دین را ارائه دهد و جریان هدایت را کامل سازد (صافی گلپایگانی، ۱۳۷۵، ص ۳۴).

حال برای رسیدن به چنین حکومتی که زمان اجرای همه احکام دین است و در واقع انقلابی جهانی و میراث قیام انبیا و اولیاست، مقدماتی لازم است و همه شیعیان باید خود را آماده سازند تا زمینه ظهور هرچه زودتر حضرت مهدی علیه السلام فراهم گردد. امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «هر یک از شما موظف است خود را برای ظهور قائم علیه السلام هرچند با فراهم کردن تیری، آماده کند» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۶۶). برای این کار، اولین قدم اصلاح نفس است؛ زیرا انسان‌ها خود را برای ظهور کسی آماده می‌کنند که مصلح کل است و اگر در این راه به اصلاح اخلاق و رفتار خویش نپردازند، شایستگی ورود در این حکومت را ندارند؛ چراکه حکومت از آن صالحان و نیکان است.

در این راستا، آنان باید خود را برای امتحان الهی آماده سازند تا عیار دین‌داری آنها محک بخورد (مفید، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۵۲)؛ گرچه این سنت الهی است که همه ایمان‌داران در همه زمان‌ها، مورد امتحان خداوند واقع شوند (عنکیوت: ۲).

۵-۱-۱. ویژگی‌های حکومت جهانی حضرت مهدی عج

هر حکومت و دولتی برای خود ویژگی‌هایی دارد که آن را از بقیه متمایز می‌کند. از آنجا که حکومت امام زمان بهترین حکومت روی زمین از آغاز خواهد بود و انسان‌ها از آن با عنوان یک آرمان یاد می‌کنند (اربلی، ۱۴۲۱ق، ج ۳، ص ۲۵۷) باید ویژگی‌هایی داشته باشد که همگان (با هر اندیشه و سلیقه) آرزوی زندگی در آن را داشته باشند. از آن جمله می‌توان به این ویژگی‌ها اشاره کرد:

۱-۱-۵. خلافت صالحان و نیکان

در زمان حکومت امام زمان عج ابتدا آزمایش‌هایی بر مبنای ایمان و کردار انسان‌ها صورت می‌گیرد و آنانی که ایمان دارند؛ از گمراهان و بدکرداران جدا می‌شوند و تنها کسانی شایستگی حضور پیدا می‌کنند که ایمان خود را خالص کرده‌اند و بر اساس حق به انجام امور نیک و صالح می‌پردازند. در نهایت، این صالحان و خوبان‌اند که در دوران ظهور، زمام امور را به دست خواهند گرفت:

وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ؛ و در حقیقت، در زبور پس از تورات نوشتیم که زمین را بندگان شایسته ما به ارث خواهند برد (انبیاء: ۱۰۵).

وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ؛ خداوند به کسانی از شما مردم که ایمان آورده و اعمال نیک انجام داده‌اند، وعده فرموده است که حکومت روی زمین را نصیب آنها خواهد فرمود؛ چنان‌که پیشینیان آنها را حکومت عطا فرمود و دین و آیینی را که برای آنها انتخاب فرموده، به قدرت الهی تثبیت می‌نماید و امنیت را جانشین خوف و ناامنی خواهد فرمود (نور: ۵۵).

بر اساس آنچه در بعضی روایات و تفاسیر (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۹، ج ۷، ص ۱۵۲؛ طوسی، ۱۳۸۶، ص ۳۴۱) نقل شده، ائمه معصومین ع این آیه را درباره حضرت مهدی عج و یارانشان می‌دانند.

در این آیه، خداوند به کسانی که ایمان آورده‌اند و عمل صالح انجام می‌دهند، وعده داده است که آنها را در زمین خلافت می‌بخشد و دینشان را تثبیت می‌کند و امنیت را برایشان برقرار می‌سازد. در واقع، آیه به نحوه زندگی مؤمنان در زمان ظهور اشاره می‌کند (نعمانی، ۱۳۶۳، ص ۲۴۱). در آیه‌ای دیگر نیز به وارثین روی زمین اشاره می‌شود که پس از به استضعاف کشیدن آنها توسط دیگران، خداوند بر آنها منت می‌نهد و آنان را پیشوا قرار می‌دهد. همان کسانی که روزی زبردست بودند، به سروری و پیشوایی خواهند رسید: «وَرُبُّدُّنْ أَنْ تُنْمَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجَّلَهُمْ أُمَّةً وَنَجَّلَهُمُ الْوَارِثِينَ؛ و می‌خواهیم که بر مستضعفان روی زمین منت نهیم و آنها را پیشوا و وارث روی زمین قرار دهیم» (قصص: ۵).

۱-۲-۵. بر باری احکام الهی

خداوند در قرآن می‌فرماید: «الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّهِمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَاللَّهُ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ؛ همان کسانی هستند که اگر آنها را در زمین استقرار دهیم، نماز را برپا می‌دارند و زکات می‌دهند و به معروف امر می‌کنند و از منکر باز می‌دارند؛ و سرانجام کارها با خداست» (حج: ۴۱).

در تفسیر نمونه، ذیل این آیه حدیثی از امام باقر علیه السلام روایت شده است که در توضیح آن به حضرت مهدی علیه السلام و پیروان وی اشاره می‌شود؛ سپس امام می‌فرماید:

خداوند شرف و غرب زمین را در سیطره حکومت آنها قرار می‌دهد. آیینش را آشکار می‌سازد، و به وسیله مهدی علیه السلام و یارانش، بدعت و باطل را نابود می‌کند؛ آن گونه که تبهکاران حق را نابود کرده بودند؛ و چنان می‌شود که بر صفحه زمین اثری از ظلم دیده نمی‌شود؛ چراکه آنها امر به معروف و نهی از منکر می‌کنند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۱۲۱).

۱-۳-۵. حکومت عدالت محور

بر اساس آنچه در روایات درباره خصوصیت حکومت امام زمان علیه السلام مشاهده می‌کنیم، بر هیچ ویژگی به اندازه عدالت تأکید نشده است. در واقع، مسلمانان منتظر موعودی هستند که از ویژگی‌های بارز او «يَمَلَأُ اللَّهُ بِهِ الْأَرْضَ قِسْطًا وَ عَدْلًا كَمَا مُلِئَتْ ظُلْمًا وَ جَوْرًا؛ زمین به واسطه او از قسط و عدل پر می‌شود، همان گونه که از ظلم و جور پر شده بود» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۷، ص ۱۱۹) می‌باشد (ابی داود، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۵۰۹).

در حکومت عادلانه حضرت مهدی علیه السلام با ظالمان و مستکبران قاطعانه برخورد می‌شود و آنان از قدرت و حکومت کنار گذاشته می‌شوند و بر اساس آنچه قبلاً ذکر شد و خداوند وعده داده است، مستضعفین وارثان عالم خواهند شد.

امام علی علیه السلام در نهج البلاغه می‌فرماید:

آگاه باشید! فردایی که از آن هیچ شناختی ندارید، زمامداری حاکمیت پیدا می‌کند که غیر از خاندان حکومت‌های امروز است و کارگزاران حکومت‌ها را بر اعمال بدشان کیفر خواهد داد... او روش عادلانه در حکومت حق را به شما می‌نمایاند و کتاب خدا و سنت پیامبر را که تا آن روز متروک مانده‌اند، زنده می‌کند (نهج البلاغه، خ ۱۳۸، ص ۱۹۰).

۱-۴-۵. رفاه اقتصادی

پس از ایجاد حکومت صالحان در عصر ظهور، اوضاع معیشتی انسان‌ها رو به بهبود می‌گذارد و مردم از لحاظ اقتصادی بی‌نیاز می‌شوند؛ به گونه‌ای که دیگر نیازمندی در دنیا پیدا نمی‌شود (ابن ماجه، ۲۰۰۴، ص ۴۱۱).

امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «هنگام قیام قائم ما، زمین با نور خدایی بدرخشد... و شما به جست‌وجوی فردی برآید که مال یا زکات بگیرد؛ ولی کسی را نمی‌یابید که از شما قبول کند. مردمان همه به فضل الهی بی‌نیاز می‌شوند» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۲، ص ۳۳۷). در آن زمان، برکات خداوند از آسمان بر آنها نازل می‌شود و زمین گنج‌های خود را بر آنان مکشوف می‌سازد (همان، ج ۵۱، ص ۷۸).

احادیث بسیار دیگری در این زمینه موجود است که همه بر اصلاح اوضاع اقتصادی، رفع فقر و تنگدستی، بی‌نیازی مالی انسان‌ها و ایجاد رفاه اجتماعی دلالت دارد و این وعده خداوند است که اگر انسان‌ها اهل ایمان باشند و تقوای الهی را پیشه کنند، خداوند از آسمان و زمین رحمت و برکت خود را بر آنها فرو می‌ریزد: «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْاَقْرَبِ ءَامَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْاَرْضِ وَلَكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ؛ و اگر اهل شهرها و آبادی‌ها ایمان می‌آوردند و تقوا پیشه می‌کردند، برکات آسمان و زمین را بر آنها می‌گشودیم؛ ولی (آنها حق را) تکذیب کردند؛ ما هم آنان را به کیفر اعمالشان مجازات کردیم» (اعراف: ۹۶).

علاوه بر موارد یاد شده، می‌توان ویژگی‌های دیگری هم برای چنین حکومتی برشمرد؛ از جمله: آبادانی و عمران روی زمین؛ تکامل علوم و عقول انسان‌ها؛ ایجاد امنیت در حکومت و بر روی زمین؛ رفع بدعت‌ها و تحریف‌های دین و... (مفید، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۵۶-۳۵۹)؛ اما از آنجا که مجالی برای ارائه آنها نیست، به همین مقدار بسنده می‌شود.

۶. تحقق ملکوت خداوند

در مسیحیت - بر اساس آنچه قبلاً گفته شد - از برجسته‌ترین آموزه‌های عهد جدید می‌توان به بازگشت مسیح اشاره کرد و مؤمنان برای این بازگشت باید خود را آماده سازند.

ترغیب و تشویق مسیح برای آمادگی، آثاری به دنبال دارد؛ از جمله: نجات بنی‌اسرائیل و امت‌ها از ظلم و ستم (ر.ک: رومیان ۱۶: ۲۵-۲۷)؛ آزادی از فساد و گناه و برکت دادن به انسان‌ها (ر.ک: متی ۲۵: ۳۵-۲۶)؛ داوری بین همه امت‌ها و پاداش به نیکان (ر.ک: متی ۲۵: ۳۱-۳۵) و...

اما آنچه در این میان بیشتر به چشم می‌خورد، برقراری ملکوت خداوند است. ملکوت خداوند واژه‌ای است که در اناجیل هم‌نوا به‌وفور از آن یاد می‌شود (ر.ک: متی، ۱۹: ۱۴-۲۲؛ ۱-۱۴؛ مرقس، ۱۰: ۲۴-۲۵؛ لوقا، ۲۰) و در واقع هسته مرکزی تعلیم و آموزه‌های مسیح را تشکیل می‌دهد.

این وعده که با آمدن عیسی علیه السلام محقق خواهد شد، روح امید را در زندگی بشر می‌دمد و زندگی هدفمندی به انسان می‌بخشد. در این زندگی، انسان با تحمل رنج‌ها و سختی‌ها و آزمایش‌های گوناگون، ایمانش را حفظ می‌کند و خود را برای ملکوت خداوند آماده می‌سازد: «بلکه به قدری که شریک زحمات مسیح هستید، خشنود شوید تا در هنگام ظهور جلال وی، شادی و وجد نمایید» (اول پطرس ۴: ۱۲-۱۳).

در تفسیر عهد جدید، واژه ملکوت را این‌گونه تفسیر کرده‌اند:

ملکوت خدا یا ملکوت آسمان، اشاره به مکانی خاص نیست و مانند حکومت‌های دنیوی نیست. ملکوت خدا، ملکوتی روحانی است که خدا با اقتدار بر آن حکمرانی می‌کند. به یک معنا، ملکوت خدا در همه جا هست؛ اما در عهد جدید، ملکوت خدا معمولاً به معنای «حکومت روحانی» است که در آن، فرشتگان و انسان‌ها خدا را پرستیده، از او اطاعت می‌کنند. بنابراین، به این معنا دنیا هنوز ملکوت خدا محسوب نمی‌شود؛ بلکه ملکوت شیطان است. با وجود این، به معنای دیگر، عیسی ملکوت خدا را بر زمین آورد و تمام کسانی که به عیسی ایمان دارند، بلافاصله از حکومت شیطان آزاد شده، وارد ملکوت خدا می‌شوند (هیل و تورسون، ۲۰۰۱، ص ۲۵).

۶-۱. شرایط ورود به ملکوت خداوند

برای ورود به ملکوت، شرایطی وجود دارد و هر کس که بخواهد، نمی‌تواند وارد آن شود، مگر آنکه دارای این شرایط باشد:

۱-۱-۱. پاکی و دوری از گناه

در انجیل مرقس از زبان حضرت عیسی علیه السلام آمده است: «می‌گفت وقت تمام شد و ملکوت خدا نزدیک است؛ پس توبه کنید و به انجیل ایمان بیاورید» (مرقس ۱: ۱۵). «و اول همه با یکدیگر به شدت محبت نمایید؛ زیرا که محبت، کثرت گناهان را می‌پوشاند» (اول پطرس ۴: ۸).

۱-۱-۲. تواضع مؤمنان

«پس هر که مثل این بجهت کوچک خود را فروتن سازد، همان در ملکوت آسمان بزرگ‌تر است» (متی ۱۸: ۴).

۱-۱-۳. عدم دل‌بستگی به مظاهر زندگی دنیوی

«عیسی به شاگردان خود گفت: هرآینه به شما می‌گویم که شخص دولتمند به ملکوت آسمان به دشواری داخل می‌شود» (متی ۱۹: ۲۳).

۱-۱-۴. چشم‌پوشی از شهوات و خوش‌گذرانی‌های گناه‌آلود

«ما را تأذیب می‌کند که بی‌دینی و شهوات دنیوی را ترک کرده، با خرداندیشی و دینداری در این جهان زیست کنیم و آن امید مبارک و تجلی جلال خدای عظیم و نجات‌دهنده خود ما عیسی مسیح را انتظار کشیم» (تیتوس ۲: ۱۲-۱۳). در این صورت می‌توانند پس از بازگشت مسیح، در جلال و پادشاهی او شریک شوند و همراه با او سلطنت کنند.

«و آنانی را که از قبل معین فرمود، ایشان را هم خواند؛ و آنانی را که خواند، ایشان را نیز عادل گردانید؛ و آنانی را که عادل گردانید، ایشان را نیز جلال داد» (رومیان ۸: ۳۰). به این ترتیب، حکومت و سلطنتی که توسط مسیح علیه السلام در آخرالزمان به‌پا خواهد شد، به همراهی کسانی است که از شکوه و جلال خداوند پس از بازگشت مسیح بهره می‌برند.

۶-۲. ویژگی‌های ملکوت خداوند

اما ملکوت خداوند ویژگی‌هایی نیز دارد که بعضی از آنها ذکر می‌شود:

۱-۲-۱. حضور صالحان و نیکان

از آنجایی که ملکوت خداوند تنها جای نیکان و صالحان است، برای حضور در آن باید نیکوکاران از بدکاران جدا شوند و فقط افرادی می‌توانند آن را درک کنند که از خوبان باشند (ر.ک: متی ۱۳: ۳۶-۴۶).

عیسی مسیح معمولاً هنگامی که به ملکوت خداوند و ویژگی‌های آن و وقایعی که در آن اتفاق می‌افتد، می‌پردازد، با زبان تمثیل سخن می‌گوید. برای نمونه، هنگام بیان ویژگی جزا دادن مطابق با اعمال انسان‌ها در ملکوت، از مثال پادشاهی استفاده می‌کند که تصمیم می‌گیرد تا حساب‌های خود را تصفیه کند (ر.ک: متی ۱۸: ۲۳-۳۵).
از دیگر مشخصه‌ها و ویژگی‌های ملکوت، برپایی عدالت در زمان تحقق آن است. عیسی مسیح هنگام سخن با شاگردانش در موعظه سر کوه می‌گوید: «خوشا به حال ماتمیان؛ زیرا ایشان تسلی خواهند یافت. خوشا به حال حلیمان؛ زیرا ایشان وارث زمین خواهند شد. خوشا به حال گرسنگان و تشنگان عدالت؛ زیرا ایشان سیر خواهند شد» (متی ۵: ۴-۶).

۲-۲-۶. برپایی عدالت

با تحقق وعده الهی و پیروزی مسیح و به پایان رسیدن دوران بدی و زشتی، عدالت بین مردم جاری خواهد شد (ر.ک: متی ۱۲: ۱۸-۲۱).

۲-۳-۶. نزول برکات

با برپایی عدالت، جنگ و دشمنی میان مردم از بین خواهد رفت و امنیت و آرامش جای آن را خواهد گرفت و رحمت و برکت بر نیکان فرو خواهد ریخت: «آن‌گاه پادشاه به اصحاب طرف راست گوید: بیاید ای برکت‌یافتگان از پدر من، و ملکوتی را که از ابتدای عالم برای شما آماده شده است، به میراث گیرید» (متی ۲۵: ۳۴).

نتیجه‌گیری

اعتقاد به ظهور منجی و تشکیل حکومتی جهانی ریشه در باور اکثر مکاتب و مذاهب دارد. در این میان، دین اسلام - به‌ویژه مذهب شیعه - و دین مسیحیت، اهتمام ویژه‌ای به این امر داشته‌اند. انسان‌ها همواره به دنبال رشد و تعالی در زندگی خود هستند؛ اما این رشد حقیقی زمانی فراگیر خواهد شد که حکومتی الهی محقق شود و انسانی کامل به منصب ظهور برسد. در آیات قرآن و روایات معصومین و همچنین در آیات کتاب عهد جدید مطالب بسیاری درباره حکومت جهانی در آخرالزمان به چشم می‌خورد. حکومتی که همه تحت لوای یک رهبر جهانی تشکیل می‌شود و به مدد و یاری او انسان‌ها می‌توانند آرزوهای دیرینه خود را جهت رسیدن به کمال به تحقق برسانند. مشکلات جهانی، نیازهای بشر، ارزش‌هایی که باید فراگیر شوند و آرمان‌هایی که انسان‌ها به دنبال آن هستند، همگی باعث می‌شوند تا انسان‌ها به ضرورت وجود و ظهور منجی اهتمام بیشتری داشته باشند و آگاهانه و عاشقانه به انتظار او و حکومت جهانی و الهی‌ای که رهبری آن فقط توسط او صورت می‌گیرد، بنشینند. حکومت وی ویژگی‌هایی دارد که سبب تمایز این حکومت می‌شود. شباهت بسیاری که در این زمینه بین دو دین اسلام و مسیحیت است، انکارناشدنی است. از جمله شباهت‌ها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱- قبل از ظهور حضرت مهدی علیه السلام و بازگشت حضرت مسیح علیه السلام فساد و ظلم در عالم فراگیر می‌شود و به‌دستان این دو بزرگوار است که عالم روی صلاح، آرامش و عدالت را خواهید دید.

۲- بشارت‌های در قرآن و احادیث و همچنین در عهد جدید، روح امید به زندگی و انتظار برای تحقق آرزوها را در دل‌ها زنده نگه می‌دارد. امید به تحقق حکومت جهانی، رسالت پیامبران بوده است و تحقق ملکوت خداوند بازگشت مسیح علیه السلام و پادشاهی آسمانی را به دنبال خواهد داشت. انسان‌ها با تحمل رنج‌های دوران انتظار، با حفظ ایمان خود، به دنبال تحقق وعده‌های خداوندند.

۳- در هر دو دین برای تشکیل حکومت جهانی، مؤمنان باید آمادگی لازم را به دست آورند. اولین و مهم‌ترین شکل آمادگی، اصلاح نفس و دوری از گناه است. مؤمنان در این راه دچار آزمایش‌های متعددی می‌شوند تا ایمان خود را اثبات کنند.

۴- در هر دو دین، حکومت نهایی مصلح جهانی دارای ویژگی‌های شبیه به هم هستند. از جمله:
الف) حکومت جهان از آن صالحان خواهد بود و نیکان و بدکاران از یکدیگر جدا می‌شوند و تنها آنانی که ایمان خود را خالص کرده‌اند، می‌توانند زمام امور را به دست گیرند.

ب) بر اساس وعده‌های خداوند در دو دین، انسان‌ها منتظر برپایی عدالت توسط منجی آخرالزمان‌اند. در این دوران، زشتی و پلیدی از میان خواهد رفت.

ج) در کتب مقدس هر دو دین، آیات و روایاتی وجود دارند که بشارت نزول برکات از زمین و آسمان می‌دهند. در این زمان، دیگر فقیری نخواهد بود و همه انسان‌ها از رفاه مادی و اقتصادی برخوردار خواهند شد.

در این میان، تفاوتی هم وجود دارد و آن اینکه حضرت مهدی علیه السلام موعودی زنده است؛ اما حضرت مسیح علیه السلام پس از مرگ به سوی خدای پدر عروج نمود و در آخرالزمان دوباره به دنیا باز خواهد گشت.

بیان نکته دیگری که دربرگیرنده تفاوت و شباهت بین دو دین است ضروری به نظر می‌رسد، در اندیشه مسیحیان، بر مبنای کتاب مقدس در آخرالزمان شخص دیگری ظهور خواهد کرد که مسیح نیست. او قیام خواهد کرد و همراه با لشگرهای آسمانی به حق و عدل رفتار خواهد نمود. او شاه شاهان و سرور سروران خواهد بود (مکاشفه یوحنا ۱۹: ۱۱-۱۶)؛ اوست که قوم‌های بی‌ایمان را سرکوب می‌کند. در فرهنگ اسلامی نیز بر مبنای روایات، حضرت مسیح علیه السلام نیز ظهور خواهد کرد و حضرت مهدی علیه السلام را یآوری خواهد نمود (جمعی از نویسندگان، ۱۴۲۸ق، ج ۲، ص ۴۲۸).

می‌توان از این دو اندیشه نتیجه گرفت که در امر ظهور، هر دو بزرگوار حضور دارند؛ یک نفر قیام می‌کند و با بی‌ایمانان می‌جنگد و عدالت را برقرار خواهد ساخت و دیگری او را یاری خواهد کرد. در اسلام، حضرت مهدی علیه السلام قیام‌کننده و حضرت مسیح علیه السلام یاور او خواهد بود. البته نقش حضرت مسیح علیه السلام در فراگیری اسلام بین مسیحیان نقشی کلیدی و مهم است؛ چرا که با اقتدای حضرت مسیح به امام زمان علیه السلام مسیحیان اگر مؤمن و

معتقد به وی باشند، به حضرت مهدی عجله الله فرجه اقتدا کرده، مسلمان خواهند شد و این‌گونه با ایمان آوردن جمعیت بسیار زیاد مسیحیان، زمینه ایجاد حکومت جهانی فراهم خواهد شد.

از این‌رو، با توجه به برپایی حکومت جهانی توسط منجی آخرالزمانی و وعده‌هایی که بشر در ادوار مختلف تاریخی منتظر تحقق آنها بوده است، امر انتظار ضرورت بیشتری پیدا خواهد کرد؛ چرا که انتظار برای ظهور، در واقع همان انتظار برای برپایی حکومت جهانی الهی است. برای برپا شدن این حکومت، نیاز به پرورش و تربیت مردمی است که سازنده این حکومت خواهند بود. از مهم‌ترین مقدمات و شرایط سازنده این حکومت، انتظار است. در حقیقت، انتظار انسان‌ها را آماده ورود به حکومت جهانی می‌کند. البته این انتظار از نوع انتظار منفعل و بی‌خاصیت نیست؛ بلکه انتظاری پویا و فعال است؛ زیرا شرط ورود به چنین حکومتی این است که از انواع امتحانات و ابتلائات عبور کنند. از همین روست که وقتی حکومت جهانی برپا شود، بر اساس وعده‌های الهی پاکان و صالحان از آن بهره‌مند خواهند شد. همچنین امید به برپایی چنین حکومتی مؤمنان را به تلاش و ثبات قدم بیشتر ترغیب می‌کند. انتظار سازنده و پویا که مؤمنان را برای رسیدن به چنین روزی آماده و مهیا می‌کند، دل‌های آنان را مشتاق‌تر می‌سازد. البته در این راه می‌توانند از الطاف حضرت مهدی عجله الله فرجه و توفیق دیدار در دوران غیبت، و حضرت مسیح صلی الله علیه و آله و ارتباط و توسل به وی بهره‌مند شوند. بنابراین هر کسی که می‌خواهد در آزمون دوران انتظار سربلند بیرون بیاید و در جریان ظهور نقشی داشته باشد، باید خود را برای برخورد با انواع کجروی‌ها و گمراهی‌ها آماده سازد؛ دست از انزوا و گوشه‌نشینی و تحمل وضع موجود بردارد و با احساس مسئولیت و عمل به تکالیف دینی و حضور مؤثر در جامعه، مهیای جهادی شود که با آن حق و اخلاص در عمل شکوفا گردد و با این کار زمینه تعجیل در ظهور را فراهم سازد.

منابع

کتاب مقدس

- ابن بابویه، محمد بن علی، ۱۳۸۰، *کمال‌الدین و اتمام النعمه*، تصحیح علی‌اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین.
- ابن ماجه، محمد بن یزید، ۲۰۰۴م، *سنن ابن‌ماجه*، بیروت، بیت الافکار الدولیه.
- ابی‌داود سجستانی، سلیمان بن اشعث، ۱۴۰۹ق، *سنن ابی‌داود*، بیروت، دارالجنان.
- اربلی، علی بن عیسی، ۱۴۲۱ق، *کشف الغمّة فی معرفة الأئمة*، بیروت، دارالأضواء.
- اسمارت، نینیان، ۱۳۹۴، *تجربه دینی بشر*، ترجمه محمد محمدرضایی و ابوالفضل محمودی، تهران، سمت.
- آیتی، نصرت‌الله، ۱۳۹۶، «جایگاه حکومت عدل جهانی در سیر تاریخی حرکت انبیاء»، *مشرق موعود*، ش ۴۲، ص ۷-۳۸.
- پت فیشر، ماری، ۱۳۸۹، *دائرةالمعارف ادیان زنده جهان*، ترجمه مرضیه سلیمانی، تهران، علم.
- توفیقی، حسین، ۱۳۸۴، *آشنایی با ادیان بزرگ*، قم، مؤسسه فرهنگی طه.
- تیسن، هنری، بی‌تا، *الهیات مسیحی*، ترجمه میکائیلیان، تهران، حیات ابدی.
- جمعی از نویسندگان، ۱۴۲۸ق، *معجم احادیث الامام المهدی*، قم، مسجد جمکران.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۷، *امام مهدی*، موجود موعود، قم، اسراء.
- شریف رضی، ۱۳۷۹، *نهج البلاغه*، ترجمه محمد دشتی، قم، مشهور.
- صافی گلپایگانی، لطف‌الله، ۱۳۷۵، *نوید امن و امان*، قم، مؤسسه انتشارات حضرت معصومه.
- طباطبایی، سید مصطفی، ۱۳۸۴، *فرهنگ نوین*، تهران، اسلامیه.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۹، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- طوسی، محمد بن حسن، ۱۳۸۶، *الغیبه*، ترجمه مجتبی عزیزی، قم، مسجد جمکران.
- قمی، شیخ عباس، بی‌تا، *منتهی الآمال*، تهران، جاویدان.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۹۰، *اصول کافی*، ترجمه حسین استاد ولی، تهران، دارالتقلین.
- گرینستون، جولوس، ۱۳۸۷، *انتظار مسیحا در آئین یهود*، ترجمه حسین توفیقی، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- لیون دوفر، ۱۹۸۶م، *معجم اللاهوت کتابی*، بیروت، دارالشرق.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الأنوار*، بیروت، مؤسسه الوفا.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۷، *مجموعه آثار*، ج ۲۴، تهران، صدرا.
- مفید، محمد بن نعمان، بی‌تا، *الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد*، ترجمه سیدهاشم رسولی، تهران، کتابفروشی اسلامیه.
- مکارم شیرازی، ناصر، و دیگران، ۱۳۷۴، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- موسوی اصفهانی، محمدتقی، ۱۳۶۳، *مکیال المکارم فی فوائد الدعاء للقائم*، قم، المطبعة العلمیه.
- ناس، جان بی، ۱۳۷۲، *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران، آموزش انقلاب اسلامی.
- نصیری، علی، ۱۳۸۷، «نگاهی به پدیده انتظار و آثار حیات‌بخش آن»، *انتظار موعود*، ش ۲۴، ص ۸۵-۱۱۱.
- نعمانی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۳، *الغیبه*، ترجمه جواد غفاری، تهران، کتابخانه صدوق.
- ویور، مری جو، ۱۳۸۱، *درآمدی به مسیحیت*، ترجمه حسن قنبری، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- هیل، توماس و استیفان تورسون، ۲۰۰۱م، *تفسیر کاربردی عهد جدید*، ترجمه آرمان رشدی و فریبرز خندان، بی‌جا.

معناشناسی «بور» در قرآن و متون مقدس یهودی – مسیحی^۱

mmakvand@khu.ac.ir

محمود مکوند / استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه خوارزمی

دریافت: ۱۳۹۷/۱۱/۱۴ – پذیرش: ۱۳۹۸/۰۴/۱۰

چکیده

واژه «بور» دو بار و ریشه آن (ب و ر) پنج بار در قرآن به کار رفته است. عموم مفسران و مترجمان قرآن، این واژه را به معنای هلاک‌شده، تباه‌شده و فاسد دانسته‌اند. این مفاهیم به لحاظ کلامی و در باب مقوله جبر، مسئله‌سازند. از سوی دیگر، برخی قرآن‌پژوهان واژه را دخیل دانسته‌اند. بنابراین در مقاله حاضر، نخست واژه را در زبان‌های سامی و با تأکید بر زبان‌های عربی، عبری، آرامی و سریانی ریشه‌یابی کرده‌ایم؛ سپس مبتنی بر این ریشه‌یابی به معانی واژه در قرآن و متون مقدس یهودی – مسیحی پرداخته و با ارائه گزارشی نسبتاً مبسوط از مفاهیم آن، نشان داده‌ایم که این واژه در متون یادشده، یک مفهوم حقیقی دارد که همانا زمین بایر یا ناکشته است و یک مفهوم استعاری دارد که عبارت است از نآموخته، نادان یا پرورش‌نیافته. افزون بر این، به نظریه استعاره‌های مفهومی اشاره کرده‌ایم و ارتباط مفاهیم حقیقی و استعاری واژه را توضیح داده و گفته‌ایم که در این استعاره مفهومی، سویه حاصلخیزی و باروری یا نقطه مقابل آن، سترون و بی‌حاصل بودن، برجسته می‌شود. در پایان، مبتنی بر تحلیل فوق، حضور توأم هر دو معنا را در متون پیش‌گفته، برخاسته از یک پدیده نظام‌مند زبانی دانسته‌ایم که قول به دخیل بودن واژه را رد می‌کند.

کلیدواژه‌ها: بور، مفردات قرآنی، زبان‌های سامی، استعاره مفهومی، متون مقدس یهودی مسیحی.

مفسران، لغویان و دانشمندان علوم قرآنی از دیرباز تا کنون در باب مفردات بسیار سخن گفته و انبوهی اوراق و سطور را به این امر اختصاص داده‌اند. البته این مسئله ویژه مطالعات قرآنی نیست و در مطالعات کتاب مقدس نیز آثار و مکتوبات فراوان در حوزه مفردات تألیف شده است. اگر فهرستی از تألیفات این حوزه را پیش‌رو داشته باشیم، اهمیت و ضرورت پژوهش در باب واژگان متون مقدس به‌خوبی برای ما روشن خواهد شد. با این حال، آثار یاد شده خالی از نقص نیستند و دست‌کم فقدان یک نگاه تاریخی در آثار اسلامی و تمرکز صرف بر مفاهیم واژگان و ساخت واژه، فرآورده‌های زبان‌شناختی نادرستی را به بار آورده است. به عبارت دیگر، عموم پژوهش‌های مسلمانان، واژه را در زبان‌های همزاد عربی بررسی نمی‌کنند و همواره تلاش دارند معنای یک واژه و ساخت آن را در چارچوب زبان عربی و نظام معنایی قرآن توضیح دهند. ناگفته پیداست که این رویکرد چه آفات و توجیهات لغوی نادرستی را با خود به همراه خواهد آورد. بنابراین در این مقاله با نگاهی تاریخی - تطبیقی به معناشناسی واژه قرآنی «بُور» پرداخته‌ایم. ابتدا نظرگاه مفسران و مترجمان را درباره واژه توضیح داده و به مسئله کلامی ناشی از این نظرگاه اشاره کرده‌ایم؛ در ادامه، اقوال لغویان عرب را بازگو کرده و با مراجعه به فرهنگنامه‌های سامی، صورت و معنای واژه را در زبان‌های عبری، آرامی و سریانی بررسی نموده‌ایم؛ سپس به منظور ارائه گزارشی مبسوط از مفاهیم واژه، به کاربردهای آن در قرآن، متون مقدس یهودی - مسیحی و ادبیات کهن عرب پرداخته‌ایم. در پایان مبتنی بر بررسی‌های انجام‌شده و با توجه به نظریه «استعاره‌های مفهومی»، مفاهیم واژه را تحلیل کرده و از خاستگاه واژه سخن گفته‌ایم.

بنا بر آنچه گذشت، پژوهش حاضر به پرسش‌های زیر پاسخ خواهد گفت:

۱. مفاهیم مشترک واژه در قرآن و متون مقدس یهودی - مسیحی کدام‌اند؟ و چه ارتباطی میان این مفاهیم برقرار است؟
 ۲. معناشناسی «بُور» در قرآن و متون مقدس یهودی - مسیحی چه نقشی در فهم زبان قرآن دارد؟
 ۳. تفاسیر و ترجمه‌های قرآن تا چه حد توانسته‌اند مقصود و مفهوم دقیق واژه را دریابند و به خواننده فارسی‌زبان منتقل کنند؟
- پاسخ به این پرسش، نه‌تنها پیوند تنگاتنگ میان متون مقدس و اهداف تعلیمی مشترک آنها را آشکار می‌کند، بلکه در فهم مسئله زبان متون مقدس به‌طور عام و زبان قرآن به‌طور خاص سودمند است. چنان‌که می‌دانیم، مسئله زبان قرآن یکی از مباحث بنیادین در تفسیر است و رویکردهای متفاوت به آن، بر فرایند و فرآورده تفسیری هر دو تأثیر خواهد گذاشت. افزون بر این، پژوهش حاضر امکان نزدیک شدن به فهم مخاطبان نخستین قرآن را در عصر نزول فراهم خواهد آورد.

۱. «بُور» در تفاسیر و ترجمه‌های قرآنی

در بخش حاضر، کاربردهای قرآنی واژه «بُور» و آرا و اقوال مفسران و مترجمان قرآن در این باب ارائه می‌شود. این گزارش، زمینه ورود به بحث و ارزیابی اقوال پیشینیان را فراهم خواهد آورد.

واژه «بُور» دو بار در قرآن به کار رفته است:

۱) قَالُوا سُبْحَانَكَ مَا كَانَ يَنْبَغِي لَنَا أَنْ نَتَّخِذَ مِنْ دُونِكَ مِنْ أَوْلِيَاءَ وَلَكِنْ مَتَّعْتَهُمْ وَآبَاءَهُمْ حَتَّى نَسُوا الذِّكْرَ وَكَانُوا قَوْمًا بُورًا (فرقان: ۱۸).

۲) بَلْ ظَنَنْتُمْ أَنْ لَنْ يَنْقَلِبَ الرَّسُولُ وَالْمُؤْمِنُونَ إِلَىٰ أَهْلِيهِمْ أَبَدًا وَزَيْنَ ذَلِكَ فِي قُلُوبِكُمْ وَظَنَنْتُمْ ظَنَّ السَّوْءِ وَكُنْتُمْ قَوْمًا بُورًا (فتح: ۱۲).

گاهی به تفاسیر قدیم و جدید قرآن نشان می‌دهد که عموم آنها «بُور» را به معنای هلاک‌شده، تباه‌شده و فاسد دانسته و «قوم بُور» را مردمانی فاسد تفسیر کرده‌اند که هیچ خبری در آنها نیست (برای نمونه رک: طبرسی، ج ۷، ص ۲۵۸؛ زمخشری، ج ۴، ص ۳۳۷؛ طباطبایی، ج ۱۵، ص ۱۹۱). مترجمان قرآن نیز معادل‌هایی مشابه اقوال تفسیری برگزیده‌اند که در جدول‌های زیر ارائه شده است:

فرقان: ۱۸

معادل فارسی	تباه و هلاک‌شده، یا سزاوار هلاکت	شقی و تبه روزگار	نابود و نیست‌شده
نام اثر کهن	ترجمه تفسیر طبری، سوراآبادی، نسفی، ابوالفتح	—	میبدی
نام اثر معاصر	آیتی، مکارم، فولادوند	الهی قمشه‌ای	انصاری

فتح: ۱۲

معادل فارسی	هلاک‌شده یا درخور و سزاوار هلاکت	نابود و نیست‌شده	نابکاران
نام اثر کهن	ترجمه تفسیر طبری، سوراآبادی، ابوالفتح	میبدی	نسفی
نام اثر معاصر	الهی قمشه‌ای، آیتی، مکارم، فولادوند	انصاری	—

بررسی ترجمه‌های قرآن به زبان‌های اروپایی نیز خالی از فایده نیست و دست‌کم برای ما روشن خواهد کرد که ایشان در فهم مفهوم واژه، مانند مترجمان مسلمان به اختلاف نظر گرفتار آمده‌اند: رئیس بلاشتر برابر واژه قرآنی «بُور» معادل فرانسوی «sans Loi» را نهاده است که به معنای نافرمان و سرکش است؛ شورکی معادل فرانسوی «stérile» به معنای نازا و بی‌حاصل را پذیرفته است؛ رودی پارت واژه را به «verlorenes» به معنای تباه‌شده یا هلاک‌شده ترجمه کرده است؛ ریچارد بل معادل «worthless» به معنای بی‌ارزش/بی‌فایده را برگزیده و آربری واژه corrupt به معنای فاسد را برابر واژه قرآنی «بُور» نهاده است.

افزون بر این، لازم است اشاره شود که دو آیه یاد شده، به ویژه آیه اول، در مقوله جبر در کلام اسلامی مطرح می‌شود. فخر رازی (۱۴۲۰ق، ج ۲۴، ص ۴۴۴) ذیل آیه ۱۸ سوره فرقان می‌گوید:

وقد احتج أصحابنا بهذه الآية في مسألة القضاء والقدر، و لا شك أن المراد منه و كانوا من الذين حكيم عليهم في الآخرة بالعذاب و الهلاك، فالذي حكيم الله عليه بعذاب الآخرة و علم ذلك و أثبت في اللوح المحفوظ و أطلع الملائكة عليه، لو صار مؤمناً لصار الخبر الصدق كذبا، و لصار العلم جهلا و لصارت الكتابة المثبتة في اللوح المحفوظ باطلة، و لصار اعتقاد الملائكة جهلا و كل ذلك محال و مستلزم المحال محال، فصدور الإيمان منه محال، ... فرجع حاصل الكلام إلى أنه تعالى فعل بالكافر ما صار معه بحيث لا يمكنه ترك الكفر، و حينئذ ظهر أن السعيد لا ينقلب شقياً، و أن الشقي لا ينقلب سعيداً.

اهل کلام در مسئله قضا و قدر به این آیه استناد کرده‌اند. بی تردید مقصود از «قوماً بئوراً» کسانی هستند که در آخرت عذاب و نابودی برایشان مقدر شده است و کسی که خداوند عذاب اخروی برایش مقدر سازد و علم الهی به آن احاطه یابد و در لوح محفوظ آن ثابت کند و نیز فرشتگان را بر آن آگاه سازد، اگر مؤمن شود، آن گزارش راست دروغ گردد و آن دانایی به نادانی بدل گردد و نکاشته‌های لوح محفوظ تباه گردند و آگاهی فرشتگان به نادانی پیوند خورد. پس چون همه این امور ناشدنی است، ملزومات آنها نیز محال خواهد بود؛ بنابراین، مؤمن شدن چنین شخصی هم غیرممکن می‌شود. نتیجه سخن آنکه خداوند با کافر کاری می‌کند که نمی‌تواند کفر خود را رها کند و در این صورت است که شخص سعادت‌مند هرگز سیه‌روز نگردد و سیه‌روز هرگز جای خود را به سعادت‌مند ندهد.

ناگفته پیداست که چنین تفسیری از آیه، مشکلات کلامی فراوانی پیش روی ما می‌نهد؛ چنان که این معنا از آیه با مفهوم آیه «إِنَّ اللَّهَ لَا يُظْلِمُ النَّاسَ شَيْئاً وَ لَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ» (یونس: ۴۴) و آیه «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَ إِمَّا كَفُورًا» (انسان: ۳) و آیه «فَطَرَتِ اللَّهُ اللَّيْلِ فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (روم: ۳۰) ناسازگار است.

با این همه نباید فراموش کرد که پاره‌ای از مفسران در تلاش برای حل مسئله جبر در آیه گفته‌اند: مقصود آیه اشاره به سرانجام مشرکان است که چیزی جز هلاکت و نابودی نیست و این خود نتیجه عمل ایشان است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۱۹۱؛ مکارم، ۱۳۷۳، ج ۱۵، ص ۴۳-۴۴)؛ اما به نظر می‌رسد، اساساً جبری در کار نیست و این مشکل تنها بر اثر بدفهمی معنای «بُور» پیش آمده است. از این رو ناگزیریم با مراجعه به منابع موجود، به دنبال مفهوم دقیق واژه برآییم.

۲. «بُور» در فرهنگ‌نامه‌های عربی

واژه «بُور» از ریشه «ب - و - ر» ساخته شده و در فرهنگ‌های عربی، معانی مختلفی برای آن ذکر گردیده است که به ترتیب ذیل ارائه می‌شوند:

۱) خلیل (ج ۸، ص ۲۸۵)، «بُور» را جمع بائر می‌داند که برای مذکر، مونث، مفرد، مثنی و جمع یکسان به کار می‌رود. مفهوم گمراهانِ هلاک‌شده - ضالونِ هلاکی - معنای پیشنهادی او برای این واژه است؛

۲) ابن دُرَید (۱۹۸۷، ج ۱، ص ۳۳۰) واژه «بُور» را به معنای فاسد می‌داند و برای این مفهوم، بیت شعری از عبدالله بن زَیْعَری را شاهد می‌آورد (نک: ادامه مقاله). برخی منابع مانند *مفردات راعب* (ص ۱۵۲) همین مفهوم را با مفهوم کساد در ریشه «ب - و - ر» ارتباط می‌دهد و آن را کسادی دانسته است که به فساد منتهی می‌شود.

۳) از نگاه زهری (۲۰۰۱، ج ۱۵، ص ۱۹۱)، «بُور» مصدر است؛ گرچه او این احتمال را هم که «بُور» جمع بائر باشد، مطرح می‌کند. زهری علاوه بر تکرار مفاهیم هالک و فاسد، مفهوم گمراه (ضال) را که *العین* ذکر کرده بود، بیشتر توضیح می‌دهد: «رجلٌ حائرٌ بائرٌ، لایتَّجَه لشیءٍ، ضالٌّ تائهٌ؛ شخص گمراه و سرگردان که روی به هیچ سوی نتواند نهاد».

او سپس دو مفهوم بعدی را اضافه می‌کند:

۴) خالی از هر چیز؛ مثل عبارت «أَصْبَحَتْ منازلهم بُوراً»؛

۵) بطلان و بی‌حاصلی یک چیز، مثل اعمال کفار؛

۶) *ابن فارس* (۱۹۷۹، ج ۱، ص ۳۱۶) «بُور» را به معنای زمین خشک و ناکشته می‌داند؛ *ابن منظور* (۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۸۶) نیز واژه را به معنای زمین لم‌یزرع می‌داند و برای این معنا به عبارتی از نامه پیامبر ﷺ به اُکبیر، حاکم دُومَة الجَنْدَل اشاره می‌کند: «و لکمُ البورُ و المعامی و أَعْفالُ الأَرْضِ». *ابن منظور* واژه «البور» را در این عبارت که با واژه «الأرض» هم‌نشین شده است، به فتح و ضم باء، جمع بَوار می‌داند که بر زمین لم‌یزرع و خراب دلالت دارد (نیز ر.ک: لین، ۱۸۶۳، ص ۲۷۴؛ عمر، ۲۰۰۵، ص ۶۸).

۷) *مصطفوی* (۱۳۶۰، ج ۱، ص ۳۵۴) بر این باور است که ریشه «ب - و - ر» اساساً به مفهوم ضرر و زیانی چنان سخت است که نزدیک است به نیستی و نابودی بینجامد. از این‌رو، عبارت قرآنی «قوماً بوراً» اشاره به زبان کارانی دارد که در آستانه نابودی قرار گرفته‌اند.

۳. «بُور» در زبان‌های سامی

۳-۱. نگاه نخست

در نگاه نخست به منابع مربوط به زبان‌های سامی، علاوه بر مفاهیمی چون نابود شدن، خراب شدن و ناکشته و بایر ماندن - که در زبان عربی نیز وجود داشتند - با مفهوم جدیدی روبه‌رو می‌شویم که عبارت است از: ۸) نادان و بی‌فرهنگ (جفری، بی‌تا، ص ۱۴۸؛ مشکور، ج ۱، ص ۱۳۵۷، ص ۸۸-۸۹؛ زامیت، ۲۰۰۲، ص ۱۰۳).

چنان که دیدیم، این مفهوم در فرهنگ‌نامه‌های عربی ذکر نشده است و منابع سامی نیز در باب پیوند مفاهیم بایر، ناکشته، خراب و مانند آن با مفهوم نادان و بی‌فرهنگ توضیحی ارائه نمی‌دهند. همچنین برخی محققان مانند آرتور جفری (همان) به تلاش مفسران مسلمان برای توضیح ارتباط میان مفاهیم واژه قرآنی «بُور» با دیگر کاربردهای ریشه «ب - و - ر» در قرآن اشاره می‌کند. وی این توجیهاات را از لحاظ زبان‌شناختی دشوار می‌داند و پس از ارائه

نمونه‌هایی از متون مقدس یهودی - مسیحی، نهایتاً واژه قرآنی «بُور» را دخیل می‌پندارد. به نظر می‌رسد گزارش محققانی مانند جفری از جهاتی ناقص و نارس است و او همه شواهد و معانی واژه را به‌طور کامل ارائه نکرده است. بنابراین، در ادامه با ارائه گزارشی کامل از کاربردهای واژه در زبان‌های عربی، عبری، آرامی و سریانی خواهیم داد که «بُور» وام‌واژه نیست و میان مفاهیم ظاهراً متفاوت آن پیوند محکمی برقرار است.

۳-۲. بررسی دوباره

در این بخش نمونه‌های متعدد کاربرد واژه در متون مقدس یهودی - مسیحی به زبان‌های عبری، آرامی و سریانی بررسی می‌شود و افزون بر این، نمونه‌هایی از ادبیات کهن عرب ارائه می‌گردد. کاربردهای مختلف ریشه «ب-و-ر» و به صورت خاص واژه «بُور» در این متون، از دو جهت سودمند است: نخست اینکه معنای دقیق واژه و پیوند میان مفاهیم مختلف آن را روشن می‌کند و دوم اینکه در ریشه‌یابی واژه به کار می‌آید.

۱-۲-۳. متون مقدس یهودی - مسیحی

به نظر می‌رسد در متون مقدس یهودی - مسیحی، قرآن کریم، اشعار جاهلی و مخضرمین، واژه «بُور» دارای دو معنای حقیقی و استعاری است و این دو مفهوم همواره به موازات هم به کار رفته‌اند. مفهوم حقیقی همانا زمین بایر یا ناکشته است و مفاهیم استعاری عبارت‌اند از: پرورش نیافته، ناآموخته، نادان و بی‌حاصل. مفاهیم اخیر را از آن جهت استعاری نامیدیم که برخلاف مفاهیم حقیقی که ملموس و عینی‌اند، این مفاهیم انتزاعی و ناملموس‌اند و چنان که توضیح داده خواهد شد، بنا بر نظریه استعاره‌های مفهومی، مفاهیم استعاری از رهگذر مفاهیم حقیقی فهم می‌شوند. اینک ابتدا به توضیح کاربردهای واژه در معنای حقیقی خود در متون مقدس یهودی می‌پردازیم.

واژه בור (Bur) و ریشه ב-ו-ר / B-W-R، در معنای بایر، ناکشته، لم‌یزرع، خالی از سکنه و مانند آن، بارها در متون مقدس یهودی به کار رفته است (جاسترو، ۱۹۰۳، ص ۱۴۸). در عبارتی از *تلمود بابلی* (باواکاما، ۱۶: ۸۱b) که موضوع آن محل دفن جنازه است، واژه عبری בור در ترکیب בורא בור در معنای حقیقی خود (ناکشته و بایر) به‌عنوان صفت زمین به کار رفته و در تقابل با واژه בור به‌معنای (زمین) زیر کشت یا مزروع قرار گرفته است.

در *تلمود اورشلمی* (دمای، ۲۵b) این عبارت آمده است: *שלא תבור ארץ ישראל*؛ بدین منظور که (سرزمین) فلسطین بایر نباشد. در این مورد، ریشه ב-و-ر به صورت فعل תבור و به معنای بایر شدن یا نامزروع ماندن به کار رفته است. در *ترگوم انکلوس* (سفر پیدایش، ۴۷: ۱۹) عبارت آرامی زیر آمده است: *וארעא לא תבור*؛ و زمین بایر نماند. در اینجا نیز فعل آرامی תבור در همین معنای اخیر به کار رفته است.

در *ترگوم جاناتان* (اشعیا، ۷: ۲۴) این عبارت آمده است: *הובאי יבור תהי כל ארעא*؛ زمین یکسره از خار و خَس پوشیده خواهد شد. در این جمله، عبارت آرامی הובאי יבור معادل عبارت عبری *תשמיר ונשית* در

عهد عتیق است که مفهوم دقیق آن، خار و حَس (زمین بایر) است (جاسترو، ۱۹۰۳، ص ۱۴۸). هم‌نشینی בור با کلمه אָרָבָה به معنای زمین، نشان می‌دهد که واژه در معنای حقیقی خود به کار رفته است.

اکنون به مفاهیم استعاری واژه در متون مقدس یهودی می‌پردازیم. مفاهیم استعاری در این متون عبارت‌اند از: بی‌فرهنگ، بی‌تربیت، ناآموخته، نادان، ناهل و وحشی (= به‌دور از تمدن) (همان).

در ادامه به عباراتی اشاره خواهد شد که واژه در آنها در مفهوم استعاری به کار رفته است. از آنجاکه مفاهیم استعاری اساساً انتزاعی و ناملموس‌اند، بنابراین اهمیت هر یک از این عبارات در فهم مدلول دقیق واژه، حیاتی است. در کتاب *میشنا* (پیرکی آووت، ۲:۵) این عبارت آمده است: אֵין בּוֹר יִרְאָה יְהוָה (فرد بی‌تربیت/نادان، از گناه نمی‌هراسد).

روشن است که واژه בור در عبارت فوق با تعبیر ترسیدن از گناه (יִרְאָה יְהוָה) هم‌نشین شده است و نمی‌تواند در معنای حقیقی خود به کار رفته باشد.

در *تلمود بابلی* (شاووعوت، b ۱۳:۴۰) این عبارت آمده است:

מִנִּין לְדִין שְׁלֵא יֵשֵׁב תְּלִמִיד בּוֹר לִפְנֵי תְּלִמוּד לּוֹמֵר מְדַבֵּר שְׁקֵר תְּרַחֵק

در این عبارت گفته می‌شود که اگر شاگردِ ناآموخته تلمیذ بور یک قاضی در جریان محاکمه دخالت کند، ممکن است قاضی در قضاوتش دچار اشتباه شود. به نظر می‌رسد در این عبارت، واژه بور بر مفهوم عدم مهارت و ناآموختگی شاگرد در قضاوت دلالت دارد.

واژه آرامی בּוֹרָא (Burā) در *ترگوم* (امثال، ۳-۲: ۳۰)، بر همین مفهوم ناآموخته بودن دلالت دارد. بررسی متن عبری آیات یادشده این معنا را تقویت می‌کند: «۲. כִּי בֵיעַר אֲנֹכִי מֵאִישׁ וְלֹא-בִינַת אָדָם לִי ۳. וְלֹא-לְמִדְתִּי חֻקֵּמָה וְדַעַת קֹדְשִׁים אֲדַע ۲: ۲. بی‌گمان من نادان‌ترین آدمیانم و عاری از فهم بشری. ۳. حکمت نیاموخته‌ام، و نه از شناخت آن قدوس برخوردارم».

واژه آرامی בּוֹרָא در متن ترگوم، معادل واژه عبری בְּעָר در آیه دوم است. در آیات فوق که از قول آگور، پسر یاکه بیان می‌شود، مفهوم نادان بیشتر تبیین می‌شود و او در آیه سوم خود را حکمت‌نیاموخته می‌داند. واژه عبری בְּעָר از ریشه ל - 7 - 72، به معنای آموختن، نشان می‌دهد که این نادانی یک امر ذاتی نیست.

واژه آرامی בּוֹרָא یک‌بار دیگر در *ترگوم* (امثال، ۱: ۱۲) معادل واژه عبری בְּעָר قرار گرفته است. رجوع به متن عبری آیه، در فهم مدلول واژه سودمند است: אֱהָב מוֹסֵר אֱהָב דְּעַת וְשֵׂנְא תוֹכַחַת בְּעָר؛ هر که تأدیب را دوست بدارد، دوست‌دار معرفت است؛ اما آن که از توبیخ نفرت کند، وحشی است.

واژه عبری מוֹסֵר به معنای تربیت و تأدیب و واژه דְּעַת به معنای معرفت است. در آیه فوق، دوست‌دار تربیت و معرفت در تقابل با واژه בְּעָر به کار رفته است. این تقابل نشان می‌دهد که مفهوم واژه بر امری ذاتی دلالت ندارد؛ زیرا تربیت و معرفت، اموری تعلیمی و اکتسابی‌اند.

با این همه، چنین نیست که در متن آرامی *ترگوم*، واژه *בְּרָא* همواره معادل واژه عبری *בְּרָא* نشسته باشد. برای مثال، در *سفر امثال* (۳: ۲۲) واژه آرامی *בְּרָא* (جمع *בְּרָא*) معادل واژه عبری *בְּרָא* (جمع *בְּרָא*) قرار گرفته است. متن عبری آیه بدین قرار است: *לָרַחֵם רָאָה רָעָה וַיִּסְתַּח [וַיִּבְטַח] וַיִּפְתְּיֵם לְבָרָו וַיִּבְרָאוּ*؛ عاقل خطر را می‌بیند و پنهان می‌شود؛ ساده‌لوح پیش می‌رود و توانش را می‌دهد!

واژه عبری *לָרַחֵם* به معنای زیرک، هوشمند، عاقل و فهمیده است و تقابل آن با واژه عبری *בְּרָא*، مفهوم ساده‌لوح را برای واژه تقویت می‌کند. گویا فرد زیرک، شرایط را می‌سنجد و با دوراندیشی تصمیم می‌گیرد؛ اما فرد ساده‌لوح فاقد این مهارت است و خام رفتار می‌کند.

اکنون به کاربردهای واژه در متون مقدس مسیحی می‌پردازیم که در آنها نیز هر دو معنای حقیقی و استعاری برای واژه دیده می‌شود.

در تفسیر *افرایم سوری* (۵۴.۳)، راهب سده چهارم میلادی، بر اسفار آفرینش و خروج، این عبارت سریانی آمده است: *לֵאלֹהֵי לִמְעַלְמַתְּסָא מַגְּלָא מַגְּלָא*؛ بدین منظور که زمین‌ها به‌خاطر فقدان کشاورز بایر نماند.

در این عبارت، فعل *מַגְּלָא* به معنای بایر شدن یا نامزروع ماندن است و با واژه *מַגְּלָא* به معنای زمین، هم‌نشین شده است. بنابراین، بافت فوق نشان می‌دهد که واژه در معنای حقیقی خود به کار رفته است.

در عبارت دیگری از همین متن (۱۲۶.۲)، فعل *מַגְּלָא* بازم در هم‌نشینی با واژه *מַגְּלָא* بر مفهوم نبود کشاورز برای یک زمین (و در نتیجه بایر ماندن آن) دلالت دارد.

در *دوم قرتیان* (۶: ۱۱) از قول *پولس رسول* چنین آمده است:

כִּי חָפְזִים הָיִינוּ לְעֵלְמָא מַגְּלָא؛ شاید سخنوری ماهر نباشم؛ اما در معرفت چیزی کم ندارم.

در این عبارت، واژه *מַגְּלָא* (بورا) در توضیح واژه *מַגְּלָא* به معنای سخنوری یا شیوایی گفتار به کار رفته است. *پولس* تصدیق می‌نمود در آداب سخنوری که در فرهنگ یونان از ارزش و جایگاه والایی برخوردار بود، آموزش نیافته بود (مک آرتور، ص ۷۲۶). بنابراین، روشن است که واژه *מַגְּלָא* معنای ناآموخته و بی‌مهارت دارد که مناسب‌ترین معادل برای واژه *Ἰδιωτης* در متن یونانی عهد جدید به نظر می‌رسد (لیدل و اسکات، ص ۶۹۳).

در *مواعظ یعقوب سروجی* (۱: ۴۷۲)، شاعر و متأله مسیحی سده ششم میلادی، این عبارت آمده است:

כִּי מַגְּלָא חֲלִימָא בְּחַבְרָתֵיהּ יִבְטַח؛ قربانی‌ای که آنها به درگاه خدا تقدیم کرده بودند، برای تقدیم‌کنندگان باطل/ بی‌حاصل شد.

در این عبارت، فعل *כִּי* به معنای باطل یا بی‌حاصل شدن است و با واژه *יִבְטַח* به معنای قربانی هم‌نشین شده است و به نظر می‌رسد واژه در مفهوم استعاری خود به کار رفته است.

یک نمونهٔ دیرپاب، اما جالب برای مفهوم اخیر، کاربرد واژه در آیه‌ای از کتاب زکریا (۱۵: ۱۱) است که در *پشیطنا*، ترجمهٔ سریانی کتاب مقدس، آمده است: *ܘܐܝܬ ܠܗ ܡܘܬܐ ܕܢܚܘܟܐ ܕܢܚܘܟܐ*؛ دیگربار، وسایل شبانی ابله را برای خود برگیر.

در آیهٔ فوق واژه *ܢܚܘܟܐ* به معنای شبان واقع شده است و سیاق آیه نشان می‌دهد که مقصود از شبان، مفهوم حقیقی آن، یعنی شبان گله نیست؛ بلکه به رهبر قوم اشاره دارد:

«۱۶. زیرا اینک شبانی را در این سرزمین برمی‌انگیزم که در فکر آنان که هلاک می‌شوند، نخواهد بود و در پی بره‌ها نخواهد رفت؛ مجروحان را درمان نخواهد کرد و ایستادگان را نخواهد پرورد؛ بلکه گوشت فرَبهان را خواهد خورد و سُم‌هایشان را خواهد کند. ۱۷. وای بر شبان باطل که گله را رها می‌کند!»

در آیهٔ ۱۵، واژهٔ سریانی *ܢܚܘܟܐ* معادل واژهٔ عبری *נְחֻכָּה* به معنای احمق و ابله قرار گرفته است. ما دقیقاً نمی‌دانیم که چرا شبان یاد شده در این آیات با مفاهیمی مانند ابله و احمق وصف شده است؛ اما یک نکته می‌تواند برای ما جالب باشد؛ در آیهٔ ۱۷ در توصیف دوبارهٔ آن شبان، از صفت باطل استفاده شده است و برابر واژهٔ باطل در متن *پشیطنا* باز هم همان واژهٔ سریانی *ܢܚܘܟܐ* نهاده شده است. به عبارت دیگر، در آیات فوق، واژهٔ سریانی *ܢܚܘܟܐ* یک‌بار معادل مفهوم ابله و یک‌بار معادل مفهوم باطل قرار گرفته است. مقصود از باطل در آیهٔ ۱۷، مفهوم بی‌حاصلی یا سترون بودن است که واژهٔ *ܢܚܘܟܐ* در متن عبری عهد عتیق بر آن دلالت دارد (ر.ک: گزینیوس، ۱۹۷۹، ص ۵۱؛ اسمیت، ۱۹۰۳، ص ۳۹).

۲-۳. ادبیات کهن عربی

در ادبیات کهن عربی، مشتمل بر اشعار جاهلی و مخضرمین نیز واژه در دو مفهوم حقیقی و استعاری به کار رفته است. عدی بن زید، شاعر جاهلی واژه را در مفهوم حقیقی‌اش به کار برده است:

لَم يَبْقَ فِيهِ إِلَّا مَرَاوِحُ طَا يَاتٍ وَ بُوْرٌ تَصْغُو نَعَالِبُهَا

(دیوان عدی بن زید، ۱۹۶۵، ص ۴۷)

شاعر بر سرزمین‌های آباد و متمدن یمن افسوس می‌خورد که اینک جز بیابان‌هایی مسطح و زمین‌هایی بایر چیزی از آن باقی نمانده و به پناهگاه روبهان تبدیل شده است.

در بیتی از شاعر مخضرم، عبدالله بن زبیری واژه «بُور» در مفهوم استعاری به کار رفته است:

يَا رَسُولَ الْمَلِيكِ إِنَّ لِسَانِي رَاتِقٌ مَا فَتَقْتُ إِذْ أَنَا بُوْرٌ

(ابن ذرید، ۱۹۸۷، ج ۱، ص ۳۳۰)

ای فرستادهٔ فرمانروای (جهان)! زبانم بند آمده است و گره از آن نتوانم گشود؛ زیرا من ناآموخته‌ام.

در این بیت، شاعر به ناتوانی خود در سخن گفتن اشاره دارد و شباهت معنایی قابل ملاحظه‌ای با کاربرد واژهٔ سریانی ص۶۶۴ در نامهٔ دوم قدیس پولس به قرنتیان دیده می‌شود.

همچنین در بیت شعری از حسان بن ثابت، شاعر مخضرم، چنین آمده است:

لَا يَنْفَعُ الطُّوْلُ مِنْ نُوْكِ الْقَلْبِ، وَلَا يَهْدِي الْإِلَٰهَ سَبِيلَ الْمُعْشِرِ الْبُورِ

(بستانی، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۲۹)

درازی قامت برای بی‌خردان هیچ سودی ندارد و خداوند به‌سوی مردمان بی‌فرهنگ/ تربیت‌ناشده رهنمون نیست.

نمونهٔ جالب دیگر، باز هم بیتی از حسان بن ثابت در وصف یهود بنی‌نضیر است:

هُمُ أَوْتُوا الْكِتَابَ فَضَيَّعُوهُ فَهَهُمُ عُمَىٰ عَنِ التَّوْرَةِ بَوْرُ

(قرطبی، ج ۱۹، ص ۷)

مردمانی که بدیشان کتاب (آسمانی) داده شد، اما آن را تباه کردند؛ و اینان در برار تورات کور و نادان‌اند.

۳-۲-۳. معانی قرآنی

اکنون بنا بر آنچه گذشت، به کاربردهای قرآنی واژهٔ «بُور» نگاهی دوباره می‌اندازیم. مضمون آیهٔ ۱۸ سورهٔ فرقان پاسخ مستدلی است از سوی آلههٔ مشرکان در برابر یک پرسش. سؤال این است که آیا شما معبودان دروغین، بندگان مرا گمراه کردید یا اینکه خودشان بودند که گمراه شدند؟ «أَلَمْ أَضَلَّكُمْ عِبَادِي هُوَ لَا أَمْ هُمْ ضَلُّوا السَّبِيلَ» (فرقان: ۱۷). به عبارت دیگر، آیا گمراهی این گروه، ناخواسته و اجباری بود یا اختیاری و خودخواسته؟ مضمون آیهٔ ۱۸ سورهٔ فرقان به‌خوبی نشان می‌دهد که این آلهه به هیچ وجه انتساب گمراهی مشرکان به خود را نمی‌پذیرند و در تلاش‌اند تا با ارایهٔ استدلال، گمراه شدن مشرکان را برخاسته از رفتاری بدانند که در شخصیت تربیت‌نیافته، ناآموخته و بی‌فرهنگ ایشان ریشه دارد. در تأیید این مفهوم استعاری می‌توان به پنج آیهٔ بعدتر، آیهٔ ۲۳ سورهٔ فرقان، توجه کرد که در آن، اعمال مشرکان بی‌حاصل و باطل مانند غباری پراکنده معرفی شده است: «وَقَدِمْنَا إِلَىٰ مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَّنْثُورًا». حال اگر قرار باشد عبارت «قوماً بُوراً» را در این آیه، مردمانی بدانیم که از ابتدا مهر هلاکت و شقاوت بر پیشانی‌شان خورده است، از یک‌سو قائل به جبر شده‌ایم (چیزی که آیه می‌کوشد توهم آن را بزدايد؛ و از سوی دیگر، استدلال آلهه در این آیه حشو و زاید به نظر می‌رسد. در آیهٔ ۱۲ سورهٔ فتح نیز بحث مشابهی وجود دارد. این آیه به‌علت واقعی تخلف بازماندگان اعراب از شرکت در سفر تاریخی پیامبر ﷺ (از مدینه به مکه) اشاره دارد. در این مورد نیز واژهٔ «بُور» معنای تربیت‌نیافته و ناآموخته دارد و اگر همچون گذشته آن را هلاک‌شده یا تباه‌شده معنا کنیم، همان مشکلات کلامی را پیش‌رو خواهیم داشت. جالب اینکه در همین سوره، سه آیه بعدتر، با این عبارت در وصف متخلفان اعراب مواجه می‌شویم: «بَلْ كَانُوا لَا يَفْقَهُونَ إِلَّا قَلِيلًا» (فتح: ۱۵).

در اینجا تعبیر نافهم، یادآور سخنان آگور پسر یاکه در کتاب *امثال* (۱-۳۰) است. دیدیم که وی نیز خود را عاری از فهم بشری معرفی می‌کرد.

به نظر می‌رسد در آیه ۱۰ سوره فاطر (مَكْرُؤُا لَیْسَ هُوَ یَبْیُرُ) و نیز آیه ۲۹ همین سوره (بِرْجُونٍ تِجَارَةً لَّنْ تَبُور) فعل مضارع *یَبُورُ* / *تَبُورٌ* بر مفهوم بی‌حاصل شدن یا سترون بودن دلالت دارد.

افزون بر این، در آیه ۲۸ سوره ابراهیم از جهنم با تعبیر «دَارُ الْبُورِ» یاد شده است. واژه «دار» به معنای سرزمین یا منزلگاه است؛ بنابراین، تعبیر «دَارُ الْبُورِ» به معنای سرزمین ناکشته و بایر است. با این حال، چون این تعبیر اشاره به جهنم دارد و جهنم مفهومی انتزاعی و ناملموس است، بنابراین اینجا تأکید بر مفهوم استعاری سترون یا بی‌حاصل بودن جهنم است.

۴. تحلیل معانی

پس از آشنایی با مفاهیم حقیقی و استعاری واژه در قرآن، متون مقدس یهودی - مسیحی و ادبیات کهن عرب، در این بخش به تبیین ارتباط این مفاهیم می‌پردازیم. برخلاف آنچه در نگاه نخست ممکن است به نظر آید، میان مفاهیم مختلف واژه پیوند محکمی برقرار است. چنان که توضیح داده خواهد شد، اینجا با یک استعاره مفهومی مواجهیم. در نظریه «استعاره‌های مفهومی» گفته می‌شود که ماهیت نظام مفهومی عادی ما، که اندیشه و عمل‌مان بر آن مبتنی است، اساساً استعاری است و مجموعه‌ای پیچیده از تطابق‌ها را میان حوزه‌های مختلف درگیر می‌کند. استعاره در این نظریه، یک فرایند فهم میان حوزه مبدأ و حوزه مقصد است. حوزه مبدأ، ملموس است و حوزه مقصد، انتزاعی است. حوزه‌های مبدأ، شیوه سخن گفتن و فهمیدن حوزه‌های ناملموس را فراهم می‌آورد. یک مثال شناخته‌شده، از فهم مشاجره به مثابه جنگ است (لیکاف و جانسون، ۱۳۹۷، ص ۹؛ کریستال، ۲۰۰۸، ص ۹۸؛ براون و میلر، ۲۰۱۳، ص ۹۵).

نظر به کاربردهای واژه در قرآن، متون مقدس یهودی - مسیحی و ادبیات کهن عرب، ما با این استعاره مفهومی مواجهیم: «آدمی زمین کشاورزی است».

این یک استعاره هستی‌شناختی است که در آن آدمی بر حسب زمین کشاورزی فهمیده می‌شود. ابتدا باید اشاره شود که برای این استعاره مفهومی نمونه‌هایی از قرآن و متون مقدس یهودی - مسیحی می‌توان ارائه کرد. برای نمونه، در آیه ۵۸ سوره اعراف چنین آمده است: «وَ الْبَلَدِ الطَّيِّبِ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَ الَّذِي حَبِثَ لَّا يَخْرُجُ إِلَّا نَكِدًا».

عموم مفسران ذیل آیه اشاره کرده‌اند که این عبارت مثلی است که در آن «بلد طیب» بر مؤمن و «بلد خبیث» بر کافر دلالت دارد (برای نمونه ر.ک: طبری، ۱۳۵۶، ج ۸، ص ۱۵۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۶۶۶؛ زمخسری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۱۲؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۴، ص ۲۹۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۱۶۱).

در عهد عتیق (کتاب هوشع، ۱۳-۱۲: ۱۰) این آیات را می‌خوانیم: «۱۲. برای خوشتن، پارسایی بکارید و محبت را درو کنید؛ زمین بایر خود را شبار دهید؛ زیرا زمان آن است که خداوند را بجوید تا بیاید و پارسایی بر شما بباراند. ۱۳. اما شما شرارت را کاشتید؛ ظلم را درو کردید و ثمرهٔ دروغ را خوردید...».

در انجیل متی (۲۳-۱۸: ۱۳) مثل برزگر را می‌بینیم:

۱۸. پس شما معنا مثل برزگر را بشنوید. ۱۹. هنگامی که کسی کلام پادشاهی آسمان را می‌شنود، اما آن را درک نمی‌کند، آن شری (شیطان) می‌آید و آنچه را در دل او کاشته شده، می‌راید. این همان بذری است که در راه کاشته شد. ۲۰. و اما بذری که بر زمین سنگلاخ افتاد، کسی است که کلام را می‌شنود و بی‌درنگ آن را با شادی می‌پذیرد. ۲۱. اما چون در خود ریشه ندارد، تنها اندک زمانی دوام می‌آورد. وقتی به سبب کلام، سختی یا آزاری بروز می‌کند، در دم می‌افتد. ۲۲. بذری که در میان خارها کاشته شد، کسی است که کلام را می‌شنود؛ اما نگرانی‌های این دنیا و فریبندگی ثروت، آن را خفه می‌کند و بی‌ثمر می‌سازد. ۲۳. اما بذری که در زمین نیکو کاشته شد، کسی است که کلام را می‌شنود و آن را می‌فهمد و بارور شده، صد، شصت یا سی برابر ثمر می‌آورد.

بنا بر آنچه گذشت، اکنون می‌توان توضیح داد که استعارهٔ «آدمی زمین کشاورزی است»، امکانی را فراهم می‌آورد که عموم مردم بتوانند یک پدیدهٔ کاملاً انتزاعی را دریابند. به عبارتی دیگر، چنین استعاره‌ای دست‌کم یک توصیف منسجم دربارهٔ اعمال، رفتار و باورهای انسان به دست می‌دهد و نگرش‌ها و کنش‌ها را دربارهٔ آدمی سامان می‌بخشد.

در استعارهٔ فوق، حوزهٔ مبدأ زمین کشاورزی، و حوزهٔ مقصد آدمی است. اگر در این استعاره تأمل کنیم، از یک سو درمی‌یابیم که زمین کشاورزی در تجربهٔ مخاطب، تصویری عینی و روشن‌تر دارد؛ اما آدمی، مجموعه‌ای مشتعل بر باورها و اعمال و رفتارها، مفهومی مبهم‌تر، پیچیده و ناملموس دارد. از سوی دیگر، تعداد ویژگی‌های مفهوم معرف (زمین کشاورزی) بیشتر از آنهایی است که به مفهوم تعریف‌شده (آدمی) منتقل می‌شود. به عبارت دیگر، در استعارهٔ «آدمی زمین کشاورزی است»، تمرکز بر تمام جنبه‌ها و ویژگی‌های زمین کشاورزی، مانند مساحت، موقعیت جغرافیایی و جز آن نیست؛ بلکه عنصر مهمی که از زمین استفاده و برجسته می‌شود، حاصلخیزی و باروری، یا نقطهٔ مقابل آن، بی‌حاصلی و سترون بودن است (برای عبارت‌بندی تحلیل فوق ر.ک: لیکاف و جانسون، ۱۳۹۷، ص ۹، ۴۷، ۱۰۸، ۱۳۶، ۱۸۰).

به منظور ارائهٔ جمع‌بندی نهایی از مفاهیم واژهٔ «بُور» به سه معنا اشاره می‌شود: ۱. مفهوم حقیقی: زمین بایر یا ناکشته (uncultivated)؛ ۲. مفهوم استعاری: پرورش نیافته، ناموخته و بی‌فرهنگ (uncultured)؛ ۳. سویهٔ مورد تأکید: بی‌حاصلی و سترون بودن. شاید بتوان معنای سوم را نظیر وجه‌شبهه در تشبیه یا استعاره در نگاه سنتی دانست و چنان‌که دیدیم، /زهری در سدهٔ چهارم به مفهوم «بطلان و بی‌حاصلی یک چیز، مثل اعمال کفار» اشاره کرده بود؛ و در میان مترجمان، شورکی معادل فرانسوی «stérile» به معنای نازا و بی‌حاصل را برابر واژه نهاده بود. چه‌بسا تعبیر «لاخیر فیه» در برخی تفاسیر نیز اشاره‌ای به همین معنا باشد.

افزون بر این، استعاره مفهومی فوق نشان می‌دهد که با یک پدیده نظام‌مند زبانی مواجهیم که در توضیح جایگاه مفاهیم سه‌گانه واژه «بُور» در زبان‌های سامی نامبرده تواناست. بنابراین، کاربست مشابه واژه در قرآن و متون مقدس یهودی - مسیحی، در همین پدیده نظام‌مند زبانی ریشه دارد و چنان‌که جفری پنداشته است، لازم نیست واژه را دخیل بدانیم یا بی‌پروا این اشتراکات را دلیلی بر رونویسی قرآن از متون پیش‌قرآنی بدانیم. روشن است که رونویسی، پدیده‌ای دل‌بخواهی است و تنها منتج به شباهت‌های موردی و سطحی خواهد شد و توضیحی برای چنین پدیده‌های نظام‌مندی ندارد.

نتیجه‌گیری

در پژوهش پیش‌رو، به معناشناسی واژه «بُور» در قرآن و متون مقدس یهودی - مسیحی پرداختیم. توضیح دادیم که عموم لغویان، مفسران و مترجمان، واژه را به معنای هلاک‌شده، تباه‌شده، فاسد و مانند آن دانسته‌اند. همچنین نشان دادیم که اختلاف این مفاهیم، ناشی از فقدان یک نگاه تاریخی است و به لحاظ کلامی مسئله‌ساز است؛ از این‌رو، در این مقاله با نگاهی تاریخی - تطبیقی به معناشناسی واژه قرآنی «بُور» پرداختیم و کاربردهای متعدد واژه را در قرآن، متون مقدس یهودی - مسیحی و ادبیات کهن عرب بررسی کردیم. در ادامه، مبتنی بر بررسی‌های انجام‌شده و با توجه به نظریه «استعاره‌های مفهومی» توضیح دادیم که اینجا با استعاره مفهومی «آدمی زمین کشاورزی است» مواجهیم. در پایان، به‌منظور ارائه جمع‌بندی نهایی از مفاهیم واژه، به سه معنا اشاره کردیم: ۱. مفهوم حقیقی: زمین بایر یا ناکشته؛ ۲. مفهوم استعاری: پرورش نیافتده، ناموخته و بی‌فرهنگ؛ ۳. سویه مورد تأکید: بی‌حاصلی و سترون بودن.

افزون بر این، مبتنی بر استعاره مفهومی یادشده نشان دادیم که با یک پدیده نظام‌مند زبانی مواجهیم که در توضیح جایگاه مفاهیم سه‌گانه واژه «بُور» در زبان‌های سامی تواناست. بنابراین، کاربست مشابه واژه در قرآن و متون مقدس یهودی - مسیحی، در همین پدیده نظام‌مند زبانی ریشه دارد و چنان‌که جفری پنداشته است، لازم نیست واژه را دخیل بدانیم.

منابع

کتاب مقدس

- ابن درید، محمد بن حسن، ۱۹۸۷م، *جمهرة اللغة*، بیروت، دارالعلم للملایین.
- ابن فارس، ابوالحسین احمد، ۱۹۷۹م، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، بیروت، دارالفکر.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر.
- ازهری، محمد بن احمد، (۲۰۰۱م)، *تهذیب اللغة*، تحقیق محمد عوض مرعب، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- الهی قمشهای، مهدی، ۱۳۸۰، *ترجمه قرآن*، قم، فاطمة الزهراء.
- انصاری، خوشایر مسعود، ۱۳۷۷، *ترجمه قرآن*، تهران، نشر و پژوهش فرزاد روز.
- آیتی، عبدالمحمد، ۱۳۷۴، *ترجمه قرآن*، تهران، سروش.
- بستانی، فؤاد افرا، ۱۴۱۹ق، *المجانی الحدیثة عن مجانی الاب شیخو*، قم، انتشارات ذوی القربی.
- جفری، آرتور، بی تا، *واژه‌های دخیل در قرآن مجید*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، توس.
- خلیل بن احمد فراهیدی، ۱۴۱۰ق، *کتاب العین*، قم، هجرت.
- دیوان عدی بن زید*، ۱۹۶۵م، تحقیق محمد جبار المعیبد، بغداد، دار الجهموریة.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *المفردات فی غریب القرآن*، دمشق - بیروت، دارالعلم - الدار الشامیة.
- زمخشری محمود، ۱۴۰۷ق، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت، دار کتاب العربی.
- سور آبادی، ابوبکر عتیق بن محمد، ۱۳۸۰، *تفسیر سور آبادی*، تهران، فرهنگ نشر نو.
- طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصر خسرو.
- طبری، محمد بن جریر، ۱۳۵۶، *ترجمه تفسیر طبری*، گروه مترجمان، تهران، توس.
- _____، ۱۴۱۲ق، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار المعرفة.
- فخررازی، ابوعبدالله محمد بن عمر، ۱۴۲۰ق، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- فولادوند، مهدی، ۱۴۱۵ق، *ترجمه قرآن*، تهران، دارالقرآن الکریم.
- قرطبی، محمد بن احمد، ۱۳۶۴، *الجامع لأحكام القرآن*، تهران، ناصر خسرو.
- لیکاف، جورج و مارک جانسون، ۱۳۹۷، *استعاره‌هایی که با آنها زندگی می‌کنیم*، ترجمه جهان‌شاه میرزا بیگی، تهران، آگه.
- مصطفوی، حسن، ۱۳۶۰، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۴، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الإسلامیة.
- _____، ۱۳۷۳، *ترجمه قرآن*، قم، دارالقرآن الکریم.
- میبدی، رشیدالدین احمد بن ابی‌سعد، ۱۳۷۱، *کشف الأسرار و عدة الأبرار*، تهران، امیر کبیر.

نسفی، ابوحنیفه نجم‌الدین محمد، ۱۳۶۷، *تفسیر نسفی*، تهران، سروش.

Arberry, A.j, 1996, *The Koran Interpreted: A Translation*, New York: Simon & Schuster.

Bell, R, 1960, *The Qur'ān, Translated with a Critical Rearrangement of the Surahs*, Edinburgh: T. & T. Clark.

Blachère, R, 1966, *Le Coran, traduit de l'arabe*, Paris: G. P. Maisonneuve & LaRose.

Brown, Keith & Jim Miller, 2013, *The Cambridge Dictionary of Linguistics*, University Printing House, Cambridge.

Chouraqui, A, 1990, *Le Coran, l'Appel*, Paris: Robert Laffont.

Crystal, David, 2008, *A Dictionary of Linguistics and Phonetics*, 6th Edition, Blackwell Publishing.

Gesenius, H. W. F, 1979, *Gesenius' Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures: Numerically Coded to Strong's Exhaustive Concordance*, with an English Index of More Than 12,000 Entries, Samuel Prideaux Tregelles(tr.), Baker Book House.

Jastrow, Marcus, 1903, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, Germany: Leipzig : printed by W. Drugulin.

Lane, E.W, 1863, *Arabic- English Lexicon*, London: Willams & Norgate.

Liddell, H.G. & R.Scot, 1901, *A Greek-English Lexicon*, Oxford.

Omar, Abdul Mannān, 2005, *The Dictionary of the Holy Qur'ān* (Arabic Words - English Meanings, with Notes), Hockessin(Delaware, USA): Noor Foundation-International Inc.

Payne Smith, Robert, 1903, *A Compendious Syriac Dictionary*, Oxford: Clarendon.

Zammit, Martin R, 2002, *A comparative lexical study of Quranic Arabic*, Leiden: Brill.

کتاب مقدس: <https://www.bible.com/bible/904>

مک آرتور، جان، تفسیر کتاب مقدس، www.gty.org، May 18, 2017.

هزاره نو: <https://www.bible.com/fa/bible/118>

Online text of the Comprehensive Aramaic Lexicon: <http://cal.huc.edu>

تحلیلی بر ظرفیت تأثیر گذاری کشفیات نجع حمادی بر تاریخ و الهیات مسیحی

reza.shaer@gmail.com

ک. محمدرضا اسدی / دانش‌پژوه دکتری ادیان و عرفان، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

سیدعلی حسینی / دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

دریافت: ۱۳۹۷/۰۵/۲۳ - پذیرش: ۱۳۹۷/۱۰/۱۲

چکیده

در سال ۱۹۴۵م اسنادی کهن در منطقه نجع حمادی مصر کشف شد که قدمتی معادل سنّ اناجیل عهد جدید یا حتی بیش تر از آن دارد. مقایسه این اسناد با کتاب مقدس مسیحیان و باورهای مسیحی امروز، ناسازگاری‌هایی بنیادین میان محتوای آنها را آشکار می‌سازد؛ ناسازگاری در مسائلی همچون هویت و الوهیت عیسی، صلیب و نجات، حجیت و مرجعیت کلیسا، و نفی شریعت. پرسش این است که آیا این اسناد می‌تواند بر تاریخ و الهیات مسیحی تأثیر بگذارد؟ هدف این مقاله، واکاوی میزان اعتبار دینی و تاریخی کشفیات نجع حمادی برای تأثیرگذاری بر تاریخ و الهیات مسیحی است. این پژوهش که با روش توصیفی - تحلیلی انجام شده، نشان می‌دهد کشف این اسناد می‌تواند با ممکن ساختن دسترسی اطلاعاتی مستقیم و گسترده‌تر به گنوسیان و مسیحیان متأثر از آنها، موجب آشنایی بیشتر با اناجیل و باورهای گوناگون در صدر مسیحیت شود؛ اما وجود موانعی همچون تردید در اعتبار تاریخی این اسناد، اعلام‌های رسمی کلیسا و پذیرش اهل بدعت بودن گنوسیان، سبب می‌شود که نگرش متفاوت مکشوفات نجع حمادی نتواند تأثیر مستقیم و فراگیری بر الهیات مسیحی داشته باشد؛ اگرچه تأثیرگذاری بلندمدت و غیرمستقیم آنها بر مسیحیت، دور از انتظار نیست.

کلیدواژه‌ها: نجع حمادی، برادران سمان، انجیل‌های اپوکریفا، انجیل توماس، انجیل حقیقت، انجیل فیلیپ، انجیل مصریان.

صورت فعلی مجموعه باورهای مسیحی، قالبی است که با گذشت زمان و در طول تاریخی پر فراز و نشیب شکل گرفته و درباره آن توافق شده است. بسیاری از آموزه‌های فعلی، یا در مسیحیت اولیه مورد توجه نبوده یا اساساً اعتقادات مسیحیان نخستین، برخلاف آنها بوده است. حتی باورهایی بنیادین، مانند الوهیت عیسی، تثلیث و کتاب‌های مقدس نیز نه از ابتدا، بلکه بعدها در شوراها و جوامع مسیحی بررسی و تصویب شده و به‌عنوان باور مسیحی جای خود را در مسیحیت باز کرده است. مسیحیان می‌کوشند منطبق بودن این آموزه‌ها با باورهای صدر مسیحیت و تعالیم عیسی را اثبات کنند. در این میان، بسیار مهم است که دانسته شود، ادعای مسیحیان در منطبق دانستن آموزه‌های فعلی مسیحیت با باورهای نخستین تا چه اندازه با واقعیت سازگار است. یکی از اتفاقاتی که این چالش را برای مسیحیت عمیق‌تر کرده، کشف اسنادی بسیار قدیمی در منطقه «نجع حمادی» است که در آموزه‌های مهمی با کتاب مقدس فعلی مسیحیان اختلافات جدی دارد. پرسش این است که آیا اسناد یاد شده، این ظرفیت را دارند که چالش‌های موجود در تاریخ و الهیات مسیحی را بیشتر کنند و بر آن تأثیر بگذارند؟ بسترهای این تأثیر و موانع پیش روی آن در مسیحیت چه چیزهایی هستند؟ پیش از این، نوشته‌های زیادی درباره معرفی، اعتبار و بخش‌هایی از محتوای این اسناد ارائه شده است؛ اما کار جدیدی که این مقاله در پی انجام آن است، بررسی اختلاف‌های الهیاتی، بسترهای تأثیرگذاری و موانع عملی تأثیرگذاری این اسناد است تا از این طریق بتواند ظرفیت تأثیرگذاری این اسناد را بر تاریخ و الهیات مسیحی ارزیابی کند.

۱. کشف اسناد مسیحی در نجع حمادی

در سال ۱۹۴۵م اسنادی حاوی ۵۲ کتاب در سیزده جلد (جونز لیندسی، ۲۰۰۵، ج ۹، ص ۶۳۹۵) توسط برادران سمان در منطقه نجع حمادی مصر علیا کشف شد که متونی به زبان قبطی بودند و اکنون بیش از هفتاد سال از کشف این اسناد می‌گذرد. این اسناد مربوط به قرون اولیه مسیحیت است و اگرچه برخی از این اسناد در سده‌های سوم و چهارم تدوین شده‌اند (سلیمانی، ۱۳۸۶، ص ۲۲۳)، اما اصل برخی از آنها به قرن اول و دوم می‌رسد (احمد عثمان، ۱۹۹۶، ص ۱۳۰). این کتاب‌ها شامل انجیل‌های اپوکریفایی (غیررسمی) همچون *انجیل توماس*، *انجیل حقیقت*، *انجیل فیلیپ* و *انجیل مصریان* می‌شود و در کنار این انجیل، نوشته‌های دیگری نیز کشف شد که منسوب به حواریون است؛ مانند *کتاب جیمز*، *مکاشفه پولس* و *خطاب بطرس به فیلیپ*. البته مکتوبات دیگری نیز در این اسناد به چشم می‌خورد که مسیحی نیست؛ از جمله بخش‌هایی از کتاب *جمهوریت افلاطون*، فلسفه عالم هستی، اشعار، تمرینات صوفی‌گرایانه، تکنیک‌های جنسی جادویی، مرکابای یهودیت (عرابه اسرارآمیز)، نوشته‌هایی غیرقابل فهم و کمتر از پنج کتاب مکاشفات مستقل (نام کامل اسناد در: رایینسون، ۱۹۸۴، ص ۱۳ و بتز، ۲۰۱۰، ج ۸، ص ۶۹۲ و ۶۹۳).

به سبب اهمیت این اسناد - که به اعتقاد برخی می‌تواند تاریخ مسیحیت را دگرگون کند (پورجوادی، ۱۳۶۴، ص ۳۲-۳۸) - سازمان یونسکو در سال ۱۹۶۱م انتشار همه آنها را با تشکیل کمیسیونی بین‌المللی در قاهره به منظور نظارت بر کار انتشار این نسخه‌ها پیشنهاد کرد و به دنبال آن، در ابتدا کار عکس‌برداری از تمام این نسخه‌ها انجام گرفت؛ سپس این عکس‌ها در ده جلد، بین سال‌های ۱۹۷۲ تا ۱۹۷۷م منتشر شد (عثمان، ۱۹۹۶، ص ۱۳۵). مهم‌ترین نوشته‌ای که در میان همه این اسناد وجود داشت، *انجیل توماس* بود. تفاوت آشکار این انجیل با دیگر انجیل معروف این بود که به جای داستان‌پردازی یا نقل قضایای تاریخی، از ۱۱۴ سخن منسوب به عیسی مسیح تشکیل می‌شد (همان، ص ۱۳۳ و ۱۳۴).

۲. ارتباط اسناد کشف‌شده با گنوسیان

بخش عمده این اسناد، متعلق به گنوسی‌ها (Gnostics) و دربردارنده ابعاد مختلفی از زندگی و عقاید آنان است؛ اگرچه متونی غیرگنوسی نیز در میان آنها وجود دارد (بتز، ۲۰۱۰، ج ۸، ص ۶۹۲). گنوسیان افرادی متمایل به زهد بودند که تفکراتشان از اوایل قرن دوم میلادی رواج یافت. برخی ظهور این گروه را سال اول قبل از میلاد می‌دانند (احمد عبدالله، ۲۰۰۶، ص ۴۳). آنان از نظر اعتقادی، نجات را مبتنی بر معرفتی (گنوسیس) می‌دانستند که مؤلفه‌هایش سری و مخفی است (یاماچی، ۱۹۷۱، ص ۲۹) و متعلق آن، ثبوتی است که از الوهیت تا همه ابعاد جهان هستی و وجود انسان کشیده می‌شود: دوگانگی نور و ظلمت یا روح و جسم (ران گیوز، ۲۰۰۶، ذیل عنوان Gnosticism). از نظر عملی نیز آنان نوعی زندگی اشتراکی داشتند و با کناره گرفتن از دنیا، تلاش برای کسب معرفت و انجام سنت‌های رمزی و باطنی، به دنبال رسیدن به اموری متعالی‌تر بودند (گریدی، ۱۳۷۷، ص ۵۵-۵۶).

گنوسیان از مکتب فلسفی نوافلاطونی در تبیین آرای خود استفاده می‌کردند و قائل به اصالت معرفت بودند، نه شرایع. عجیب آن است که هم از جانب مسیحیت و هم از جانب مکتب نوافلاطونی مطرود اعلام شدند (میرچا ایاده، ۱۳۷۳، ص ۷۵). شواهد نشان می‌دهد که این گروه چون می‌دانستند به‌زودی توسط ارتشیان روم - که پس از گرویدن امپراتور کنستانتین به مسیحیت، به خدمت کلیسا درآمده بودند - مورد هجوم قرار خواهند گرفت، نوشته‌های خود را در منطقه نجع حمادی، در خمره‌هایی سفالین پنهان کردند تا به دولت رومی‌ها از بین نرود (پاگلز، ۱۹۸۲، ص ۳۶۷). قابل توجه است که در قرن چهارم میلادی، سربازان رومی با حمله به مصر، کتابخانه عظیم اسکندریه مصر را به بهانه وجود کتاب‌های معارض با آموزه‌های کلیسای روم نابود کردند.

۳. چهار انجیل مهم در کشفیات نجع حمادی

در میان اسناد کشف‌شده، چندین مجموعه وجود دارد که عنوان انجیل را دارد؛ اما بعضی از مندرجات آن‌ها با محتوای انجیل رسمی، یکسان و سازگار نیست (اکتیریر، ۱۹۸۵، ص ۶۷۹؛ کراس، ۱۹۹۷، ص ۱۱۲۹). مهم‌ترین انجیل موجود در این مجموعه عبارت است از: *انجیل توماس*، *انجیل حقیقت*، *انجیل فیلیپ* و *انجیل صریبان*.

۳-۱. انجیل توماس:

انجیل توماس (رایبسون، ۱۹۸۴، ص ۳۰) مجموعه‌ای از اقوال، امثال و نبوت‌های عیسی ﷺ شامل ۱۱۴ سخن و عاری از هرگونه گزارش، داستان‌پردازی و توضیحات اضافی بوده و دارای زبانی سرّی و رازآلود و شیوه‌ای عرفانی است (داویس، ۱۹۸۳، ص ۲۱ و ۲۲). در ابتدای این انجیل آمده است: «اینها سخنانی سرّی است که عیسای زنده گفت و یهودا توماس همزاد نوشت» (رایبسون، ۱۹۸۴، ص ۸۹). توماس یکی از حواریون است و برخی از کلیساها او را برادر دوقلوی عیسی ﷺ می‌دانند (سلیمانی، ۱۳۸۶، ص ۲۲۳). محققان تردیدی ندارند که این انجیل در سده اول یا اوایل قرن دوم نوشته شده است (والانتاسیس، ۲۰۰۰، ص ۱۲-۲۱). این کتاب مشابهت‌های فراوانی با انجیل هم‌نوا (متی، مرقس، لوقا) دارد که سبب شد عده‌ای آن را منبع انجیل هم‌نوا بدانند (دورس، ۱۹۶۰، ص ۳؛ معتمدی، ۱۳۸۳، ص ۲۵۹). البته عده‌ای نیز در این رابطه به نتیجه‌روشنی نرسیده‌اند (الفغانی، ۱۹۹۴، ج ۴، ص ۳۱۵؛ فرد لافان، ۲۰۰۳، ص ۱۱۴؛ ویلسون، ۱۹۹۱، ج ۱، ص ۲۳۲). برخی به دلیل اعتبار و اهمیت بالای این کتاب، آن را انجیل پنجم نامیده‌اند (کیستماکر، ۱۹۷۷، ص ۳). عقاید گنوسی به‌روشنی در این انجیل قابل مشاهده است و گنوسی‌ها آن را کتاب مقدس خود می‌دانند. آنان معتقد بودند هر کس تفسیر کلماتش را بیابد، مرگ را نخواهد چشید (گریدی، ۱۳۷۷، ص ۸۲).

۳-۲. انجیل حقیقت:

انجیل حقیقت (رایبسون، ۱۹۸۴، ص ۳۷) یک انجیل گنوسی و احتمالاً متعلق به والتینیان (پیروان والتینوس از معلمان بزرگ گنوسی) است (کراس، ۱۹۹۷، ص ۵۸۱). *ایرنئوس* که در سال ۱۸۰م کتابی در ردّ گنوسیان نوشت، از این انجیل نام برده است و به همین دلیل می‌توان فهمید که نگارش این انجیل حداکثر در اواسط قرن دوم انجام شده است (معتمدی، ۱۳۸۳، ص ۲۵۸). این انجیل برخلاف انجیل‌های دیگر، به‌جای پرداختن به سرگذشت عیسی ﷺ به تبیین بشارت و اخبار نیکو درباره‌ی عیسی ﷺ به‌عنوان پسر ابدی و الهی و کلمه که «پدر» را آشکار می‌کند، می‌پردازد و خودشناسی را به مسیحیان تعلیم می‌دهد. گنوسیان با این تعلیم می‌فهمند که خود «پسران» این پدرند و اصلی الهی دارند. شناختی که آنان را از ظلمت خارج می‌کند و به بهجت و کمال می‌رساند (همان، ص ۲۵۸). به دلیل عدم شباهت شکل و صورت این انجیل با انجیل دیگر، *ایرنئوس* و برخی دیگر، حتی نام‌گذاری آن به حقیقت را نادرست شمرده‌اند (جفری، ۱۹۷۹، ج ۱، ص ۱۸۷؛ ویلسون، ۱۹۹۱، ج ۱، ص ۳۵۸).

۳-۳. انجیل فیلیپ یا فیلیپس:

انجیل فیلیپ یا فیلیپس (رایبسون، ۱۹۸۴، ص ۵۱) که احتمالاً در نیمه‌ی دوم سده سوم نوشته شده، در واقع تعلیم شاخه‌ی والتینونوسی گنوسی‌هاست و بیشتر درباره‌ی شاعر و اخلاق سخن می‌گوید. تعلیم *والتینونوس* باطنی بود و اولین کتاب *ایرنئوس*، یعنی *علیه بدعت‌ها* در ردّ تفکرات او نوشته شده است (گریدی، مسیحیت و بدعت‌ها، ص ۶۵).

در این انجیل آمده است که عیسی همه کارها را در یک راز، یک تعمیم، یک تدهین، یک عشای ربانی، یک نجات و حمله انجام داده است. این انجیل مشتمل بر ۱۲۷ بند است و دو نکته مهم در آن مشاهده می‌شود: یکی تأکید بر شاعر؛ و دیگری مشابهت آن با قرآن در بیان بعضی از بخش‌های داستان خلقت آدم و حوا؛ مانند محاجه فرشتگان با خدا که در آیه ۳۰ سوره بقره آمده است؛ اما در عهدین موجود نیست (رایبسون، ۱۹۸۴، ص ۱۴۲).

۳-۴. انجیل مصریان:

نام دیگر انجیل مصریان (همان، ص ۱۹۵) **کتاب مقدس روح بزرگ نادیدنی** است. در این انجیل گنوسی، به تاریخ نجات و رستگاری پرداخته شده و در واقع کتابی اعتقادی است. در این کتاب که به شیث پسر آدم منسوب است، به‌رغم دیگر اناجیل که شرح زندگانی عیسی ﷺ هستند، از زندگی شیث، اصل و منشأ نسل پس از او، آمدن شیث به این دنیا در قالب عیسی ﷺ محافظت قدرتهای ملکوتی از نسل او و کار نجات‌بخشی او سخن گفته می‌شود. برخی اطلاق نام انجیل بر این کتاب را روا ندانسته‌اند (کراس، ۱۹۹۷، ص ۵۳۵؛ ویلسون، ۱۹۹۱، ج ۱، ص ۴۱۳). در این کتاب، این باور گنوسی‌ها توضیح داده شده است که چگونه از خدای پدر توصیف‌ناشدنی، سه قدرت پدر، مادر و پسر به ظهور می‌رسد و سلسله قوای پایین‌تر ناشی می‌شود (جفری، ۱۹۷۹، ج ۱، ص ۱۸۷).

۴. اهمیت اسناد کشف‌شده در نجع حمادی

علاوه بر اهمیت زبان‌شناختی اسناد نجع حمادی در شناخت بهتر گویش قبطی و اهمیت جامعه‌شناختی آن برای شناخت بهتر گنوسیان، این اسناد نقش مهمی را نیز در شناخت سنت مسیحی قرون اولیه ایفا می‌کند (بتز، ۲۰۱۰، ج ۸، ص ۶۹۴). برخی از متون نجع حمادی، به‌جای همسویی با کتاب‌های قانونی، به‌وضوح بر اپوکریفا و سودی پیکریفای یهودی مبتنی هستند. محتوای برخی از این اسناد نخستین، همان چیزهایی است که بعدها در مسیحیت بدعت نامیده شد (جونز لیندسی، ۲۰۰۵، ج ۹، ص ۶۹۴). چند انجیل بسیار کهن که در میان این اسناد به چشم می‌خورد، ممکن است از اناجیل رسمی موجود نیز قدیمی‌تر باشند و در این میان، انجیل توماس از همه قدیمی‌تر است (معمدی، ۱۳۸۳، ص ۲۵۱). دقت در اناجیل نجع حمادی نشان می‌دهد تفاوت‌های عقیدتی زیادی میان آنها و باورهای مسیحیان امروز وجود دارد.

۵. دستاوردهای اصل کشف نجع حمادی

فارغ از محتوای اسناد کشف‌شده، اصل این کشف، دستاوردهایی تاریخی و الهیاتی خواهد داشت که مهم‌ترین آنها بررسی خواهد شد. این کشف، نقش مهمی در روشن شدن بعضی از حقایق تاریخی ایفا می‌کند که عبارت است از: آشنایی بیشتر با اناجیل و باورهای موجود در صدر مسیحیت؛ دسترسی مستقیم به تعالیم عیسی ﷺ دسترسی

اطلاعاتی مستقیم و گسترده‌تر به گنوسیان و مسیحیان متأثر از آنان؛ و موارد دیگری که با در دست داشتن این اسناد می‌توان وارد بحث بیشتری دربارهٔ آنان شد.

۵.۱. آشنایی بیشتر با اناجیل و باورهای موجود در صدر مسیحیت

در قرون اولیه، انجیل‌نویسی در جامعهٔ مسیحی امری متعارف و رایج بود و در آن فضا افراد متعددی دست به نوشتن انجیل زده‌اند؛ اناجیل متعددی که بعدها موجب نگرانی کلیسای حاکم شد؛ به‌گونه‌ای که در نهایت، کلیسا انتشار و مطالعهٔ آنها را ممنوع اعلام کرد. عبارت آغازین *انجیل لوقا* نیز بیانگر تعدد اناجیل در صدر مسیحیت است؛ آنجا که لوقا می‌گوید:

از آن جهت که بسیاری دست خود را دراز کردند به‌سوی تألیف حکایت آن اموری که نزد ما به اتمام رسید، چنانچه آنانی که از ابتدا نظارگان و خادمان کلام بودند به ما رسانیدند، من نیز مصلحت چنان دیدم که همه را من البدایه به تدقیق در پی رفته، به ترتیب به تو بنویسم، ای تیوفلس عزیز! تا صحت آن کلامی را که در آن تعلیم یافته‌ای، دریابی (لوقا ۱: ۳-۱).

اسناد نجع حمادی، دسترسی به اناجیل متعددی را برای ما ممکن می‌سازد که می‌توان از طریق آنها آشنایی بیشتری با محتوای اناجیل موجود در صدر مسیحیت پیدا کرد و این دستاورد، دست‌کم از نظر تاریخی می‌تواند بسیار باارزش باشد. همچنین کشف این نسخه‌ها و مشاهدهٔ تفاوت‌های موجود در میان آنها و بعضی اختلافاتشان با اناجیل فعلی کتاب مقدس، نشان می‌دهد در مسیحیت اولیه نیز باورهای مختلفی وجود داشته و همهٔ مسیحیان نخستین به عقایدی که امروزه مورد پذیرش کلیساست، اعتقاد نداشتند. آنچه در اسناد نجع حمادی وجود دارد، بیشتر به باورهای مقابل کتاب مقدس شبیه است، تا به محتوای کتاب‌های موجود در کتاب مقدس (جونز لیندسی، ۲۰۰۵، ص ۶۳۹۸). محتوای برخی از این اسناد، همان چیزهایی است که بعدها در مسیحیت بدعت نامیده شد (همان، ج ۹، ص ۶۹۴). البته در عین حال که برخی از سخنان عیسی علیه السلام که در این اسناد ذکر شده است، به سخنان دیگر او شبهات ندارد و به‌وضوح متفاوت است، بسیاری از آنها نیز با سنت کلی سخنان عیسی علیه السلام موافقت زیادی دارد (اسمیت، ۱۳۹۵، ص ۱۰۰).

۵.۲. دسترسی مستقیم به تعالیم عیسی

شیوهٔ اناجیل رسمی، توصیف زندگی عیسی و رسالت‌های اوست و در ضمن آن، به تعالیم عیسی نیز آگاهی می‌دهد؛ اما برخلاف اناجیل رسمی، برخی از اناجیل موجود در اسناد نجع حمادی (به‌طور مشخص، *انجیل توماس*)، به شرح حیات عیسی و توصیف نبوت‌های او نمی‌پردازد؛ بلکه در آن، به‌صورت مستقیم و بدون نگاه توصیفی و ضمنی، کلمات و جمله‌های قصار عیسی آورده شده است. بی‌تردید، این شیوه، به شرط قبول اعتبار دینی یا دست‌کم تاریخی این انجیل، می‌تواند با میسر کردن دسترسی مستقیم به تعالیم مسیح، فهم بهتری از او و آموزه‌های مسیحیت اصیل را ممکن سازد.

۵.۳. دسترسی اطلاعاتی مستقیم و گسترده‌تر به گنوسیان و مسیحیان متأثر از آنان

تا پیش از دستیابی به اسناد کشف‌شده در نجع حمادی، اطلاعات محققان از گنوسی‌ها محدود به مطالبی می‌شد که مسیحیان بدعت‌ستیز و نوافلاطونیان ضدگنوسی دربارهٔ آنان می‌گفتند (عثمان، ۱۹۹۶، ص ۱۱۸) و بسیاری از این گزارش‌ها نیش‌دار و یک‌طرفه بود (اسمیت، ۱۳۹۵، ص ۱۰۰)؛ اما اکنون این کشفیات می‌تواند اطلاعات معتبرتری دربارهٔ این گروه را در اختیار قرار دهد؛ زیرا این امکان را به ما می‌دهد که به‌طور مستقیم، زندگی و اندیشهٔ آنها را مطالعه کنیم. کشف اطلاعات معتبر و خالص دربارهٔ گنوسیان، علاوه بر فایدهٔ مهم آن از نظر تاریخی، می‌تواند قضاوت و فهم بهتری را نیز دربارهٔ مسیحیان متأثر از آنان و عقاید و آثارشان ممکن سازد و از این طریق، نقش مهمی در شناخت سنت مسیحی قرون اولیه و مسیحت امروز ایفا کند (بتز، ۲۰۱۰، ج ۸، ص ۶۹۴).

۶. اختلاف‌های الهیاتی اسناد با مسیحیت فعلی

میان اسناد نجع حمادی و باورهای فعلی مسیحیت، اختلاف‌هایی وجود دارد که بر فرض اعتبار تاریخی یا دینی این اسناد و فقدان موانع، این ظرفیت را دارد که بر بخش‌های مختلفی از این آیین تأثیر بگذارد و بازنگری در ابعاد مختلف اعتقادی از قبیل هویت و الوهیت عیسی، صلیب و نجات، نفی شریعت، حجیت انحصاری کلیسای کاتولیک، و حجیت انحصاری اناجیل رسمی را لازم آورد.

۶-۱. هویت و الوهیت عیسی

مسیحیان قائل به الوهیت عیسی هستند. در *انجیل توماس*، از اسناد نجع حمادی نیز عیسی به‌گونه‌ای خود را توصیف می‌کند که فقط برای خدا می‌تواند معنا داشته باشد. در بخشی از این اسناد آمده است: «عیسی گفت: منم آن نور؛ فوق همهٔ آنانم. منم که کلمه از من کلّ برمی‌آید و جانب من همه امتداد می‌یابد. قطعه‌ای چوب را دو تکه کنید؛ من آنجا میم. سنگ را بردارید؛ مرا آنجا می‌یابید» (رابینسون، ۱۹۸۴، ص ۷۷). اما اینکه آیا عیسی در این اسناد مقام الوهیت دارد یا خیر، نیازمند تأمل در عباراتی که تا حدودی مبهم به نظر می‌رسد نیز هست. در جای دیگری از *انجیل توماس* آمده است: «عیسی گفت: چون کسی را می‌بینید که از زن زاده نشده است، چهره بر خاک نهد و او را بپرستید. آن کس پدرتان است» (همان، ص ۹۱). همچنین در جای دیگری از همین انجیل آمده است: «عیسی گفت: هر جا که سه اله باشند، آنها آلهه‌اند. هر جا که دو یا یک باشد، من با اویم» (همان، ص ۹۲). در جای دیگری نیز سه واژه پدر، پسر و روح‌القدس را در کنار هم قرار می‌دهد؛ آنجا که می‌گوید: «عیسی گفت: هر کس به پدر کفر گوید، آمرزیده شود؛ هر کس به پسر کفر گوید، آمرزیده شود؛ اما هر کس بر روح‌القدس کفر گوید، چه در زمین و چه در آسمان، آمرزیده نشود» (همان، ص ۹۴).

اما گذشته از این تعابیر مبهم، این نکته شایان توجه است که مسیحیان مهم‌ترین دلیل پسر خدا بودن و در نهایت، خدا بودن عیسی را رستاخیز او پس از مرگ می‌دانند (مک گراث، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۵۳۳) و معتقدند برخاستن

عیسی از قبر به صورت جسمی و فیزیکی بوده است که هیچ موجودی غیر از خدا قادر به انجام آن نیست (پاگلز، ۱۹۸۲، ص ۲۵). پولس در رساله رومیان از **عهد جدید** با اشاره به این مطلب می‌گوید: «... درباره پسر خود که به حسب جسم از نسل داود متولد شد، و به حسب روح قدوسیّت، پسر خدا به قوت معروف گردید از قیامت مردگان، یعنی خداوند ما عیسی مسیح...» (رومیان ۱: ۴).

در واقع، رستاخیز بر عدم شباهت مرگ عیسی با مرگ انسان‌های دیگر دلالت می‌کند و این معنا را می‌رساند که مرگ عیسی با مرگ دیگر انسان‌ها متفاوت بوده و عیسی پس از مرگ، با جسم خود زنده شده است؛ در حالی که انسان‌های دیگر، پس از مرگ چنین توانایی و قابلیتی ندارند تا آنکه قیامت بر پا شود. تنها در آن زمان است که معاد صورت می‌گیرد و همگان زنده می‌شوند (متی ۱۹: ۲۸-۲۹؛ یوحنا ۵: ۲۸-۲۹). البته دقت در فرازهایی از اسناد نجع حمادی، نشان می‌دهد ناسازگاری‌هایی میان آنها با این آموزه وجود دارد. در اسناد نجع حمادی به شباهت مرگ مسیح با مرگ انسان‌های دیگر تصریح شده است. در «مقاله‌ای در باب رستاخیز» از این اسناد آمده است: «مسیح هم مانند دیگران می‌میرد و آنچه که نمی‌میرد، روح مقدس اوست» (رایبسون، ۱۹۸۴، ص ۳۸). معنای این عبارت آن است که فقط روح عیسی مسیح زنده است، نه جسمش. این متن، دست‌کم می‌تواند رستاخیز جسمی عیسی را زیر سؤال ببرد.

۶-۲. صلیب و نجات

از مهم‌ترین مبانی نجات و رستگاری در مسیحیت، مسئله صلیب و رستاخیز مسیح است. تعبیر پولس از صلیب در **عهد جدید** (رومیان، ۳: ۲۵)، آغازی برای یک بحث گسترده الهیاتی درباره نجات است. پولس در این رساله می‌گوید: «خدا او را از قبل معین کرد تا کفار باشد به واسطه ایمان به وسیله خون او» (همان). الهیدانان مسیحی این بحث را چنین تبیین می‌کنند که مسیح واسطه‌ای است که باید خود را قربانی کند تا نجات را بدون شریعت - که راه قابل اعتمادی برای نجات نیست - تحقق بخشد (مک گراث، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۶۲۵). انسان به سبب گناه ذاتی‌اش تنها در صورتی به نجات می‌رسد که کفاره آن را بدهد. مسیح کفاره گناهان انسان است و انسان می‌تواند با ایمان به او به نجات دست یابد؛ اما این عنصر کلیدی در بحث نجات، در بعضی از اسناد نجع حمادی انکار شده است.

در این اسناد، برخلاف اناجیل کتاب مقدس، اصلاً به مسئله محاکمه پنتیوس پیلاتوس اشاره نشده است (احمد عبدالله، ۲۰۰۶، ص ۴۷) و مهم‌تر از آن، در برخی از این اسناد، به صراحت مسئله به صلیب رفتن مسیح نفی می‌شود. در یکی از نوشته‌های کشف‌شده در نجع حمادی به نام «مقاله دوم شیث کبیر»، این عبارت از زبان عیسی ذکر شده است: «شخص دیگری بود که صلیب را بر دوش خود کشید؛ شخص دیگری بود که تاجی از خار را بر سرش نهادند؛ و من در بالا خشنود بودم... و به جهالتشان می‌خندیدم. مرا به صلیب نکشیدند و شخص دیگری به صلیب رفت» (رایبسون، ۱۹۸۴، ص ۱۹۳).

همچنین در یکی دیگر از نوشته‌های این اسناد به نام «مکاشفه پطرس» آمده است که پطرس در عالم رؤیا کاهنانی عصبانی را می‌بیند که به نظر می‌رسد می‌خواهند او و عیسی را به‌قصد کشت، سنگسار کنند. پطرس سپس این تصویر از مصلوب شدن حضرت عیسی را بیان می‌کند که عیسی در کنار او ایستاده و با او صحبت می‌کند. پطرس می‌پرسد: «فردی که خوشحال است و بر بالای درخت می‌خندد، چه کسی است؟ و آیا فرد دیگری است که دست‌ها و پاهای وی توسط آنها مورد حمله قرار می‌گیرد؟ عیسی پاسخ می‌دهد: آن کسی که تو او را بالای درخت می‌بینی و شاد و خندان می‌باشد، عیسای زنده و جاوید است؛ اما کسی که آنها ناخن‌های خود را در گوشت دست‌ها و پاهای او فرو می‌کنند، بدلی است تا باعث شرمساری آنها شود و کسی است که شبیه او شده است؛ به او و به من نگاه کن!» (همان، ص ۱۹۹).

این گزارش مطابق با جریانی است که قرآن بر آن تصریح می‌کند و می‌گوید: «[آنان] او (مسیح) را نکشتند و به صلیب نکشیدند؛ بلکه امر بر آنان مشتبه شده است» (نساء: ۱۵۷)؛ اما مسیحیان فعلی در برابر این سخن موضع می‌گیرند و آن را شدیداً انکار می‌کنند؛ زیرا بی‌تردید، این حقیقت برای کلیسایی که محور آن نجات بدون شریعت از طریق ایمان به مسیح مصلوب است، بسیار تلخ و ناراحت‌کننده خواهد بود.

شواهد نشان می‌دهد صلیب در اناجیل قبلی تنها یک علامت و رمز برای مسیحیت است و هیچ دلالتی بر شیوهٔ مرگ مسیح ندارد. خواندن اسناد نجع حمادی و توجه به این نکته که برخی معتقدند، اساساً از قرن پنجم به بعد، وقتی در کنیسه‌ها تصویر عیسی بر صلیب چوبی کشیده شد، بحث مصلوب شدن مسیح و الهیات آن مطرح گردید (احمد عبدالله، ۲۰۰۶، ص ۴۸)، این پرسش‌ها را در مسیحیت باقی می‌گذارد که آیا به واقع مسیح به صلیب رفته است؟! آیا شخص دیگری به جای او مصلوب شده است؟! آیا مصلوب، جسد مسیح بوده است؟! آیا مسیح مرده است؟!

۳-۶. نفی شریعت

محور نفی شریعت در مسیحیت نیز کفار شدن عیسی برای گناهان انسان با رنج کشیدن و بر صلیب رفتن اوست؛ اما همان‌گونه که ذکر شد، در اناجیل نجع حمادی، این محور به‌نوعی انکار شده، گفته می‌شود کسی که بالای صلیب رفت، نه عیسی، بلکه شخص دیگری شبیه او بود. تردید در واقعیت صلیب، نفی شریعت را نیز با تردید مواجه می‌سازد. همچنین در جای دیگری از این اسناد بر لزوم رعایت شریعت تصریح شده است. در *انجیل توماس* آمده است: «اگر در دنیا روزه نگیرید، ملکوت را نخواهید یافت. اگر سبت را به‌عنوان سبت به جای نیابردید، پدر را نخواهید دید» (رابینسون، ۱۹۸۴، ص ۹۲). عیسی در این عبارت، رسیدن به ملکوت خدا را مشروط به انجام احکام سبت و گرفتن روزه کرده است. این تأکیدهای عیسی بر رعایت اجزای شریعت در حالی است که مسیحیان امروزه با انکار اصل شریعت، رعایت احکام سبت را لازم نمی‌دانند و گرفتن روزه را، اگرچه در مسیحیت رایج است، در شمار احکام

شرعی نمی‌آورند و معتقدند مسیحیان آزادند در هر زمان به‌طور فردی یا گروهی روزه بگیرند و البته روزه‌های مشخصی برای این اقدام اختیاری وجود دارد؛ مانند روزه ایام لنت، روزه ایام امیر، روزه توبه، روزه تنبیهی و... (باغبانی، ۱۳۹۱، ص ۵۷۹).

۴-۶. حجیت و مرجعیت کلیسا

از عبارتی که در ابتدای *انجیل توماس* از اسناد نجع حمادی آمده است، فهمیده می‌شود *توماس* از نظر مقام و سطح معرفت، بالاتر از حواریون دیگر حتی *پطرس* بوده است و عیسی تعالیمی را به *توماس* آموخت که حواریون دیگر ظرفیت شنیدن آنها را نداشتند. در این انجیل، که برخی برای آن اعتبار زیادی قائل شده و آن را انجیل پنجم نامیده‌اند (کیستماکر، ۱۹۷۷، ص ۳)، آمده است:

توماس او را گفت: استاد! دهانم را یاری آن نیست که بگوید تو به که مانی. عیسی گفت: من استادت نیستم؛ زیرا از چشمه جوشانی که تجویز کرده‌ام، نوشیده‌ای و مست شده‌ای. و او را گرفت و به کناری برد و او را سه چیز گفت. چون توماس نزد اصحاب بازگشت، از او پرسیدند: عیسی تو را چه گفته؟ توماس ایشان را گفت: اگر یکی از چیزها را که به من گفت به شما بگویم، سنگ برمی‌گیرید و بر من می‌افکنید. آتشی از سنگ‌ها برون می‌آید و شما را سربه‌سر می‌سوزاند (رابینسون، ۱۹۸۴، ص ۹۰).

این عبارت و همچنین عبارت «اینها سخنانی سری است که عیسای زنده گفت و یهودا توماس همزاد نوشت» (همان، ص ۸۹) که در ابتدای این کتاب آمده است، مقام بالای *توماس* را می‌رساند؛ زیرا عیسی از میان حواریون، تنها او را برای بیان اسرار برگزید.

در جای دیگری از *انجیل توماس*، عیسی شاگردانش را به یعقوب درستکار ارجاع می‌دهد، نه *پطرس*. در این انجیل آمده است: «شاگردان عیسی را گفتند: ما می‌دانیم که تو از ما جدا می‌شوی. چه کسی قرار است که راهبر ما شود؟ عیسی آنان را گفت: هر جا باشید، بر شماست که نزد یعقوب درستکار شوید که آفرینش آسمان و زمین از آن اوست» (همان، ص ۳۰).

این در حالی است که در انجیل متی که از اناجیل رسمی کتاب مقدس است، به نقل از عیسی خطاب به *پطرس* آمده است: «و من نیز تو را می‌گویم که تویی *پطرس* و بر این صخره کلیسای خود را بنا می‌کنم و ابواب جهنم بر آن استیلا نخواهند یافت» (متی ۱۶: ۱۸) و کلیسای کاتولیک بر همین اساس سلسله اسقفان را از *پطرس* شروع و به آخرین پاپ متصل می‌کند و به تعبیر دیگر، محور حجیت و مرجعیت کلیسا، این فراز از عهد جدید مبنی بر برتری *پطرس* است (مک گراث، ۱۳۹۳، ص ۷۳۳) که بر اساس آن، یک خدا و یک اسقف ثابت می‌شود (پاگلز، ۱۹۸۲، ص ۲۸). آنچه که در اسناد نجع حمادی وجود دارد، دست‌کم با اعتقاد به حجیت انحصاری کلیسای *پطرسی* سازگاری ندارد و پای افراد دیگری را به میان می‌آورد.

هـ.۶. بازشناسی اهمیت و جایگاه اناجیل غیررسمی در مسیحیت

شاخصه بسیاری از انجیل‌های غیررسمی، مخالفت آنها با اندیشه‌های پولس و پیروان مسیحیت تاریخی است. روشن است که بر اساس مبانی مسیحیان نمی‌توان گفت که این امر می‌تواند انحصارگرایی مسیحیان در پذیرش اناجیل موجود در کتاب مقدس فعلی را زیر سؤال ببرد، چراکه بر طبق باور مسیحیان، جامعه نخستین، در تشخیص هویت نوشته‌های مقدس، از تأیید روح‌القدس برخوردار بوده و معرفی فهرست قانونی کتاب مقدس، طبق سنت رسولی انجام شده است (توماس میشل، ۱۳۷۷، ص ۵۰)؛ اما ملاحظه اناجیل غیررسمی و مقایسه آنها با اناجیل رسمی، به اندازه‌ای تأثیرگذار بوده که سبب شده است بعضی از محققان متأخر، سخنان غیررسمی را با مطالب رسمی در یک سطح قرار دهند (اسمیت، ۱۳۹۵، ص ۲۹). توجه به اناجیل دیگر، نشان می‌دهد که دست‌کم می‌توان بر لزوم مراجعه به اناجیل غیررسمی، به‌عنوان اسناد دست اول تاریخی تأکید کرد؛ به‌ویژه با توجه به این مطلب که بر اساس شواهد تاریخی، مسیحیت اولیه بدون ترجیح اناجیل بر یکدیگر، به‌طور گسترده آنها را می‌خواندند (مک‌گراث، ۱۳۹۲، ص ۲۶۰) و اناجیل قدیمی‌تری به دست آمده است که از نظر زمانی به عصر عیسی ﷺ نزدیک‌تر بوده و از اناجیل رسمی قدیمی‌ترند.

در واقع، اگرچه زمان تدوین کتاب‌های عهد جدید چندان روشن نیست، اما دانشمندان با استفاده از قراین موجود در آنها، تاریخ‌هایی را برای تدوینشان حدس می‌زنند که در این حدس‌های علمی، تاریخ تدوین اناجیل به سده اول مسیحیت بازمی‌گردد (باغبانی، ۱۳۹۱، ص ۴۸۳). تا پیش از کشف اسناد نجع حمادی نیز گمان می‌رفت که اناجیل موجود در کتاب مقدس، قدیمی‌ترین اسنادند و در این گمان به اطلاعات تاریخی استناد می‌شد؛ اما با کشف این اسناد، معلوم شد اطلاعات تاریخی مسیحیت چندان دقیق نبوده و اناجیل قدیمی‌تری نیز وجود داشته است. بعضی از پژوهشگران تصریح کرده‌اند که اسناد نجع حمادی مربوط به قرن اول اند (عثمان، ۱۹۹۶، ص ۱۳۰؛ احمد عبدالله، ۲۰۰۶، ص ۴۵) و حتی قدمت بیشتری نسبت به اناجیل موجود در کتاب مقدس دارند (احمد عبدالله، ۲۰۰۶، ص ۴۴). محققان می‌گویند: اناجیل کشف‌شده در نجع حمادی حداکثر در نیمه دوم سده چهارم به خاک سپرده شده‌اند (رابینسون، ۱۹۸۴، ص ۱۹)؛ در حالی که به‌جز پاپیروسی به اندازه چهار سانتی‌متر از انجیل یوحنا، هیچ نسخه‌ای از انجیل‌های رایج، به پیش از سده چهارم و پنجم تعلق ندارد (سی تتی، ۲۰۰۲، ج ۲، ص ۱۴۲). این عده معتقدند که تفاوت سبک نوشتار اناجیل نجع حمادی با انجیل عهد جدید و اینکه برای مثال، *انجیل توماس*، سخنان عیسی را بدون هیچ‌گونه اضافاتی آورده است و همچنین عدم اشاره به اتفاقات تاریخی در اناجیل نجع حمادی، شاهدی بر قدمت بیشتر آنهاست (احمد عبدالله، ۲۰۰۶، ص ۴۶). پس اگرچه این اناجیل، به علت نداشتن شاخصه اعتبار اناجیل رسمی، یعنی نوشته شدن تحت الهام روح‌القدس و حضور عیسی، در مسیحیت هرگز نمی‌تواند همسنگ مجموعه‌های موجود در کتاب مقدس تلقی شوند (کیستماکر، ۱۹۷۷، ص ۴)، اما قدمت تاریخی و کثرت معنادار این اناجیل می‌تواند در توجه بیشتر به اسناد غیررسمی، اما تاریخی و قابل اعتماد مسیحی، تأثیرگذار باشد.

علاوه بر فرازهای یاد شده، تعبیر دیگری در این اسناد به چشم می‌خورد که هر کدام از آنها می‌تواند در بحث‌های الهیاتی روز مسیحیت بررسی شود؛ مثلاً در زمینه الهیات جنگ، این تعبیر در اسناد نجع حمادی آمده است: «عیسی گفت: شاید مردم می‌پندارند که من صلح برای جهان آورده‌ام. نمی‌دانند که اختلاف است که آورده‌ام تا به زمین بدهم. آتش، شمشیر و جنگ» (رابینسون، ۱۹۸۴، ص ۹۱). همچنین در زمینه الهیات جنسیتی آمده است: «شمعون پطرس ایشان را گفت: مریم ما را ترک کند؛ از آنکه زنان سزاوار زندگانی نیستند. عیسی گفت: خود من راهش می‌نمایم تا نرینه‌اش سازم؛ آن‌گونه که او هم روحی زنده همچون شما نرینگان شود. از آنکه هر زنی که خود را نرینه سازد، به ملکوت آسمان وارد شود» (همان، ص ۱۰۱). مشکل اصلی این تعبیر، ابهام فراوانی است که در آنها وجود دارد و سبب می‌شود معنای دوپهلویی از آنها به دست آید؛ اما شاید بتوان با تأمل و رفع ابهام، از آنها نیز در زمینه‌های خاصشان استفاده کرد.

۷. بسترهای تأثیرگذاری اسناد بر مسیحیت

پاسخ به این پرسش که آیا ناسازگاری‌های ذکر شده می‌توانند بر ابعاد مختلف مسیحیت تأثیر بگذارند یا خیر، مستلزم توجه به بسترهای موجود در مسیحیت برای تأثیرپذیری از این اسناد و همچنین در نظر گرفتن موانع جدی برای این‌گونه تأثیرپذیری‌ها در مسیحیت است. دو مورد از مهم‌ترین بسترهای تأثیرپذیری مسیحیت عبارت است از: انگاره تأثیرپذیری پولس از گنوسیان، و جریان نقد کتاب مقدس.

۷-۱. انگاره تأثیرپذیری پولس از گنوسیان

بعضی از محققان با اتکا بر دلایلی، از جمله شواهدی که در عهد جدید وجود دارد، نشان داده‌اند که افکار و اعتقادات پولس که امروزه بر جهان مسیحیت حاکم است، متأثر از آیین گنوسی و البته دیگر آیین‌های شرک‌آلود است. برخی او را یکی از چهره‌های مؤثر در توسعه گنوسیگری مسیحی نیز معرفی کرده‌اند (هادی‌نا، ۱۳۹۰، ص ۲۰؛ آزادیان، ۱۳۸۹، ص ۷۲ و ۷۳). گنوسی‌های مسیحی بیشترین احترام را برای پولس قائل‌اند و اصطلاح Paulists را که برگرفته از نام پولس رسول است، برای خود برگزیدند (فریک و جندی، ۲۰۰۱، ص ۲۷). از نظر والتینوسی‌ها (یکی از فرقه‌های گنوسی)، پولس به‌طور حتم یک گنوسی به شمار می‌آید (اسمیت، ۲۰۰۹، ص ۱۸).

مرقیون معتقد بود که پولس به‌خوبی آیین گنوسی را می‌شناخت و افکارش درباره این موضوعات، همان چیزهایی است که گنوسیان مسیحی معتقد بودند. او با رد انجیل‌های موجود و پذیرش بخشی از انجیل لوقا و ده رساله از رساله‌های پولس که اساس تعالیمش را شکل می‌داد، به ترویج گنوسی‌گری پرداخت (همان، ص ۱۸؛ آزادیان، ۱۳۸۹، ص ۷۲ و ۷۳). ویل دورانت درباره تأثیرپذیری پولس از آیین‌های دیگر و آمیختن مسیحیت اصیل با عقاید شرک‌آلود آن آیین‌ها می‌نویسد:

پولس بر اثر بدبینی و پشیمانی خودش و همچنین بر اثر دیدگاه دگرگون شده‌اش از مسیح، و شاید تحت تأثیر نظرات افلاطون و رواقی دربارهٔ ماده و جسم به‌عنوان آلات شر، و احتمالاً با یادآوری آداب و رسوم یهودیان و مشرکان در مورد قربانی کردن یک «بز طلیغه» برای کفارهٔ گناهان قوم، الهیاتی به وجود آورد که در سخنان مسیح، چیزی جز نکات مبهم از آن نمی‌توان یافت (دورانت، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۶۸۹).

البته بررسی این ادعا مجال وسیع‌تری را می‌طلبد؛ اما اگر این سخن صحیح باشد و به واقع پولس افکارش را از امثال گنوسیان وام گرفته باشد، مسیحیان چگونه می‌توانند هر سخن و سندی را به بهانهٔ گنوسی بودن، کنار بگذارند؟! این پرسش قادر است دست کم در توجه به کشفیات نجع حمادی - که بیشتر آنها اسنادی گنوسی‌اند و به‌رغم قدمت و اهمیتشان، به بهانهٔ گنوسی بودن مورد بی‌توجهی قرار می‌گیرند - راه‌گشا باشد.

۷-۲. جریان نقد کتاب مقدس

مسئلهٔ دیگری که می‌تواند شیوهٔ مؤثرتری در توجه به کتاب‌ها و اناجیل غیررسمی باشد، جریان نقد کتاب مقدس است. حاصل رویدادهای عصر روشنگری این بود که برخی مانند *اراسموس*، *توماس مور* و *جان کالت* با رویکردها و اندیشه‌های اومانیستی خود به سراغ کتاب مقدس رفتند و اشتباهات مهمی را در ترجمه‌های کتاب مقدس آشکار ساختند که از قضا در مواردی موجب شکل‌گیری شعایر مذهبی شده بود (ویور، ۱۳۸۱، ص ۲۵۴-۲۵۵). این اقدام، آغازی برای اشاعهٔ نگرش تردیدآمیز به کتاب مقدس بود. پس از آن، متألهان مسیحی در این حوزه به فعالیت گسترده پرداختند. عده‌ای از این متألهان، دست به نقد غیرمنتقدانه و ارائهٔ تحلیل‌های علمی و در نهایت بازسازی متن کتاب مقدس زدند و برخی از الهی‌دانان نیز در این فضای متأثر از جریان روشنگری و روش‌های اومانیستی، رویکردی انتقادی به کتاب مقدس اتخاذ کردند. به‌تدریج عقیدهٔ «مصونیت کتاب مقدس از خطا» در میان بخش‌های وسیعی از متفکران و جامعهٔ عمومی مسیحی رنگ باخت و برخی از الهی‌دانان با نقد نسخ و نقد تاریخی - ادبی کتاب مقدس، شامل نقدهای سبک، منبع، تاریخ، سنت، شکل، ویرایش و ساختار (حسنی، ۱۳۹۷، ص ۱۱۰-۱۱۲)، یا به سراغ بازسازی نسخه‌های کتاب مقدس رفتند یا پذیرفتند که این کتاب نه وحی بی‌نقص خدا (هوردرن، ۱۳۶۸، ص ۶۸)، بلکه گواهی او بر بازتاب وحی در آیین تجارب بشری است (باربور، ۱۳۶۲، ص ۱۳۰-۱۳۱).

در جنبهٔ غیرانتقادی جریان نقد کتاب مقدس، اندیشمندان از طریق نسخه‌شناسی و با هدف دستیابی به متنی که به دست‌نوشتهٔ اولی نزدیک‌تر باشد، درصدد برآمدند متن اصلی کتاب مقدس را تا حد امکان بازسازی کنند (محمدیان، ۱۳۸۰، ص ۴۶). این کار با مقایسهٔ دقیق نسخه‌های قدیمی، ترجمه‌ها و نقل قول آثار پدران کلیسا میسر می‌شد (حسنی، ۱۳۹۷، ص ۱۱۰). بنابراین، در صورتی که اثبات شود اسناد نجع حمادی مشتمل بر اقوال پدران کلیسا نیز هست، می‌تواند در چنین نقدی مورد توجه قرار گیرد.

دستاورد رویکرد انتقادی به کتاب مقدس نیز ایجاد تردید در هر مطلب کتاب مقدس است (هوردرن، ص ۳۸-۳۹). در این فضا که البته همواره مخالفانی نیز داشته است، تفاوت چندی در رجوع به کتاب‌های مقدس رسمی و منابع غیررسمی وجود نخواهد داشت و همان‌گونه که شلایرماخر گفته است: «کتاب مقدس فقط الگویی است که مسیحیان در تلاش خود برای تشخیص اهمیت عملی عیسی مسیح برای هر وضعیت خاص تاریخی، باید از آن سرمشق بگیرند» (شلایرماخر، ص ۹۳-۵۹۴)، نه آنکه الهامی ماورای طبیعی و مصون از خطا باشد. منبع نبودن کتاب مقدس، خطاپذیری و امکان وجود اشتباه در آن و اینکه رجوع به آن صرفاً برای الگوپذیری و آشنایی بیشتر با مسیح و اندیشه‌های او باشد، راه را برای مراجعه به منابع دیگر نیز باز می‌کند و این اجازه را به مسیحیان می‌دهد که به‌جای تمرکز صرف بر کتاب مقدس، نگاهی نیز به کتاب‌های غیررسمی داشته باشند؛ به‌ویژه وقتی پیشینه تاریخی و قدمت این اسناد، ارزش آنها را بیش از پیش نمایان می‌سازد. این بستر با دارا بودن ظرفیت مناسب برای عرضه منابعی همچون اسناد نجع حمادی، می‌تواند عاملی برای تأثیرگذاری آنها در مسیحیت به شمار آید.

اسناد نجع حمادی می‌تواند در نقد منبع، نقد تاریخی و نقد سنت نیز کارایی داشته باشد. برای مثال، در نقد منبع که در آن تصور می‌شود نویسنده از برخی منابع کتبی برای نگارش کتاب خود استفاده کرده است، اسناد نجع حمادی به شرط تقدم زمانی بر نوشته‌های کتاب مقدس می‌تواند مورد توجه قرار گیرد. در نقد تاریخی که هدف آن اثبات تاریخی رویدادهایی از قبیل طوفان نوح، خروج از مصر، جنگ یوشع و... و نیز بررسی شخصیت‌های مهم تاریخی یادشده در کتاب مقدس است، این اسناد مفید خواهند بود. در نقد سنت هم که درباره تأثیرپذیری نویسندگان کتاب مقدس از فضاهای فرهنگی و آیینی عصر خود یا گذشته آنان تحقیق می‌کند، اسناد نجع حمادی که دربردارنده نوشته‌های حاوی اندیشه‌های گنوسی است، می‌تواند بسیار مهم باشد.

۸. موانع عملی تأثیرگذاری اسناد بر مسیحیت

به‌رغم وجود بسترهای تأثیرگذاری کشفیات نجع حمادی، در مسیحیت موانعی جدی در این مسیر وجود دارد که مهم‌ترین آنها عبارت است از: تردید در اعتبار تاریخی اسناد نجع حمادی، اعلام‌های رسمی کلیسا و پذیرش اهل بدعت بودن گنوسی‌ها از منظر مسیحیت.

۸-۱. تردید در اعتبار تاریخی اسناد نجع حمادی

اولین شرط برای انتظار تأثیرگذاری اسناد نجع حمادی بر مسیحیت این است که این اسناد از اعتبار کافی تاریخی برخوردار باشند. پیش از هر چیز، لازم است اثبات شود که این نوشته منسوب به قرون اولیه بوده و نویسندگانی که برایشان ذکر می‌شود، واقعی باشد؛ اما برخی پژوهشگران در این نکات تردید یا آنها را انکار کرده‌اند و عده‌ای با تردید در این اسناد، احتمال می‌دهند که این کتاب‌ها نوشته‌های شهروندان عادی قرن‌های گذشته برای استفاده شخصی شان بوده است که بعدها مدفون گردیده و این نسبت‌های غیرواقعی به آنها داده شده است (دنزی لویس، ۲۰۱۴، ص ۳۹۹). این گروه، تعارض‌ها و اختلاف‌های موجود در داستان کشف این اسناد را شاهدهی بر صحت

سخن خویش می‌دانند و معتقدند اینها فقط یک داستان سرایی بوده و واقعیتی ندارند (همان، ص ۴۰۰). قضاوت در این باره نیازمند پژوهش‌های عمیق و مستقل است؛ اما این تردید و عدم اطمینان کامل به اسناد، می‌تواند نوعی مانع بر سر راه تأثیرگذاری این اسناد بر مسیحیت باشد.

۸-۲ اعلام‌های رسمی کلیسا

در اواخر قرن دوم، کتب مقدس قانونی اعلام شد (اسمارت، ۱۳۸۳، ص ۱۰۹) و همه‌اهل کلیسا توافق کردند که فقط مجموعه‌ی موسوم به **عهد جدید**، سند معتبر و قانونی برای مسیحیان است. بر این اساس، هرگونه کتاب و رساله‌ی مخالف با آن، باطل است (همان، ص ۶۳۰-۶۳۱) و همه‌ی مدارک مجعول و مشکوک، مانند انجیل‌های آپوکریفا، کنار گذاشته می‌شود. با در نظر گرفتن قانونی بودن انحصاری **عهد جدید**، جایی برای توجه به اسناد تاریخی دیگر - که حتی از نظر تاریخی، کهن‌تر از کتاب‌های موجود در عهد جدید باشند - نخواهد ماند و هرگز سندی به اعتبار و حجیت **عهد جدید** نخواهد رسید. دیگر نمی‌توان **عهد جدید** را با سند دیگری مقایسه کرد و اعتبار و صحتش را سنجید؛ بلکه پذیرش و مقبولیت همه‌ی کتاب‌ها و اسناد تاریخی دیگر، در گرو مطابقت محتوایشان با **عهد جدید** است. همچنین آموزه‌هایی چون الوهیت مسیح، تثلیث، صلیب و نجات با ایمان بدون نیاز به شریعت، حجیت و مرجعیت کلیسا و مواردی مانند آن، هر کدام در شورا یا شوراهایی مسیحی، به‌عنوان باورهای قانونی و رسمی مسیحیان به تصویب رسیده است. از این‌رو، هر سخن دیگری که با مصوبه‌های این شوراها مغایرت داشته باشد، کنار گذاشته می‌شود و این قدرت را نخواهد داشت که در این آموزه‌های رسمی تأثیر بگذارد؛ هرچند سندی با قدمت تاریخی طولانی یا نوشته‌ی افراد بزرگ مسیحیت اولیه باشد.

۸-۳ پذیرش اهل بدعت بودن گنوسی‌ها از منظر مسیحیت

همچنین به‌رغم تأثیرپذیری مسیحیت از گنوسیان، جامعه‌ی مسیحی راست‌گیش و آبای کلیسا در مقطعی از تاریخ، با بدعت شمردن گنوسیگری (اسمارت، ۱۳۸۳، ص ۱۰۹)، رسمیت بخشیدن به عقاید ضدگنوسی، و غیرقانونی شمردن هرگونه باور غیر از آن، برای همیشه هرگونه راه را برای پذیرش عقاید این گروه بستند و خود نیز تلاش کردند که همه‌ی عقاید و آثار آنان را از بین ببرند (گریدی، ۱۳۷۷، ص ۵۳). *ایرئوس*، اسقف شهر لیون، در حدود سال ۱۸۵م با انتشار کتابی به نام *برضد بدعت* (Against Heresies)، استدلال کرد که تنها عقیده و ایمانی صحیح است که مستند به کلام رسولان، یعنی اناجیل و رساله‌های عهد جدید باشد. او از این طریق توانست تبیین محکمی برای ناموجه بودن مبادی گنوستیسیسم ارائه کند. همه‌ی کلیساهای غرب، به‌ویژه کلیسای روم، از این نظریه استقبال کردند و در سال‌های بعد، اعتقادنامه‌ی هماهنگ با موضع *ایرئوس* تحریر شد و چنان جایگاهی پیدا کرد که شخص مؤمن باید در هنگام تعمید یافتن، آن را تکرار می‌کرد (ناس، ۱۳۷۷، ص ۶۳۰). از هنگامی که عقاید گنوسیان از طرف کلیسای رسمی افکاری انحرافی و بدعت‌آمیز اعلام شد (الیاده، ۱۳۸۳، ص ۷۷-۷۸)، منابع گنوسی، فارغ از اینکه آیا تأثیراتی بر مسیحیت اولیه داشته است یا خیر، دیگر مرجع معتبری برای الهیات به شمار نمی‌آید. بر این اساس،

اگرچه به گفته برخی از محققان، افکار و اعتقادات پولس درباره عیسی، شریعت موسی و نجات مسیحی - که امروزه بر جهان مسیحیت حاکم است - از آیین گنوسی تأثیر پذیرفته و به گفته مرقیون، پولس به خوبی این آیین را می‌شناخت و افکارش درباره این موضوعات، همان چیزهایی است که گنوسیان مسیحی معتقد بودند (آزادیان، ۱۳۸۹، ص ۷۳ و ۷۴)، اما پس از اعلام بدعت بودن منابع گنوسی، دیگر نمی‌توان آنها را اسنادی تلقی کرد که بتوانند تأثیری جدی بر الهیات و تاریخ مسیحیت بگذارند.

نتیجه‌گیری

اگرچه مؤلفه‌های موجود در مجموعه باورهای مسیحی، در طول تاریخ تدوین یافته و با گذشت زمان، درباره آن توافق شده است، اما استحکام این توافقاتها آنها را به معیارهای اصلی آموزه‌های مسیحی تبدیل کرده است. مصوبه‌های شوراهایی که با حضور آباء کلیسا و شخصیت‌های بزرگ دوران نزدیک به حیات مسیح شکل گرفته و به اعتقاد مسیحیان، تحت الهام الهی و روح‌القدس بوده است، اعم از باورها، متون و قوانین دینی، به قدری در جهان مسیحیت معتبر است که هیچ دلیل، سند یا متن دیگری نمی‌تواند با آنها مقابله کند. بر این اساس، در تعارض میان مصوبه‌های شوراهای رسمی و هر دلیل یا سند دیگر، بدون هیچ درنگی، جانب مصوبه‌های شورایی ترجیح داده می‌شود.

اسناد کشف‌شده در منطقه نجع حمادی که بیشتر آنها گنوسی‌اند نیز از این قاعده مستثنا نیستند و به‌رغم داشتن قدمت طولانی و ارزش تاریخی، قادر به تأثیرگذاری مستقیم بر تاریخ و الهیات مسیحی نخواهند بود. هرچند به‌ظاهر بسترهایی چون انگاره تأثیرپذیری پولس از گنوسیان و جریان نقد کتاب مقدس می‌توانند زمینه مساعدی را برای توجه به این اسناد فراهم کنند، اما بی‌تردید موانع بسیار مهم و مستحکمی چون اعلام‌های رسمی کلیسا و پذیرش اهل بدعت بودن گنوسیان، به کلی راه را بر تأثیرات فراگیر این اسناد می‌بندند.

بر این اساس، تنها انتظاری که می‌توان از این اسناد داشت، در اختیار گذاشتن اطلاعات تاریخی گسترده‌تر و گاه مستقیم‌تر درباره شخص مسیح، مسیحیت اولیه، باورها و متون مورد استفاده آنان، جریان‌های فعال در آن عصر و همچنین تأثیرات آنها بر شکل‌گیری مسیحیت کنونی برای تحلیل دقیق‌تر این آیین است. البته با فضا‌های ایجادشده متأثر از جریان روشنگری و نقد کتاب مقدس، بعید نیست که ناسازگاری‌های موجود میان اسناد کشف‌شده در نجع حمادی با کتاب مقدس قانونی و اعتقادهای رسمی مسیحیت، بتواند با گذشت زمان، تأثیراتی غیرمستقیم بر افکار مسیحیان و الهی‌دانان مسیحی بگذارد و آنان را به تأمل و دقت بیشتر در این مسائل وادارد. در آن صورت، این اسناد چنین ظرفیتی را خواهند داشت که نقادی‌های کتاب مقدس و برخی آموزه‌های مسیحی را - که بعضی از دانشمندان و الهی‌دانان مسیحی در دوران‌های مختلف انجام داده‌اند - به اوج خود برساند یا تقریرات دیگری از این نقادی‌ها را به وجود آورد. با این بیان، تأثیرات بلندمدت و غیرمستقیم این اسناد بر ابعادی از مسیحیت نیز دور از انتظار نخواهد بود.

منابع

کتاب مقدس

- احمد عبدالله، ابو اسلام، ۲۰۰۶م، *اسطوره مخطوطات نجع حمادی و قمران*، قاهره، مرکز التنوير الإسلامی.
- اسمارت، نینیان، ۱۳۸۳، *تجربه دینی بشر*، ترجمه محمد محمدرضایی و ابوالفضل محمودی، تهران، سمت.
- اسمیت، اندرو فیلیپ، ۱۳۹۵، *سخنان گمشده حضرت عیسی*، ترجمه حسین توفیقی، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- الباده، میرچا، ۱۳۷۳، *آیین گنوسی و مانوی*، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران، فکر روز.
- آزادیان، مصطفی، ۱۳۸۹، «تنوی گری در آیین گنوسی و نقد آن»، *معرفت/ادیان*، ش ۴، ص ۵۷-۸۲.
- باربور، ایان، ۱۳۶۲، *علم و دین*، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران، نشر دانشگاهی.
- پورجوادی، نصرالله، ۱۳۶۴، «کشفی که تاریخ مسیحیت را دگرگون کرد»، *نشر دانش*، مرکز نشر دانشگاهی، ش ۲۸، ص ۳۳-۳۷.
- حسینی، سیدعلی، ۱۳۹۷، *بررسی مکاتب جدید الهیات مسیحی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- دورانت، ویل، ۱۳۷۸، *تاریخ تمدن*، ترجمه حمید عنایت، پرویز داریوش و علی اصغر سروش، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- رسول زاده، عباس و جواد باغبانی، ۱۳۹۱، *تساخت مسیحیت*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- سلیمانی، عبدالرحیم، ۱۳۸۶، «اناجیل غیررسمی»، *هفت آسمان*، ش ۳۴، ص ۲۰۹-۲۳۵.
- عثمان، احمد، ۱۹۹۶م، *مخطوطات البحر المیت*، قاهره، دارالشروق.
- فغانی، بولس، ۱۹۹۴م، *المدخل الی کتاب المقدس*، بیروت، منشورات المكتبة البواسیه.
- گریدی، جُوان اُ، ۱۳۷۷، *مسیحیت و بدعت‌ها*، ترجمه عبدالرحیم سلیمانی، قم، مؤسسه فرهنگی طه.
- محمدیان، بهرام، ۱۳۸۰، *دائرة المعارف کتاب مقدس*، تهران، روز نو.
- معمدلی، منصور، ۱۳۷۸، «انجیل توماس به روایت کشفیات نجع حمادی»، *هفت آسمان*، ش ۳ و ۴، ص ۱۳۵-۱۵۱.
- ____، ۱۳۸۳، «کشف انجیل‌های نجع حمادی و بازنگری در اناجیل رسمی مسیحیت»، *مطالعات اسلامی*، ش ۶۵ و ۶۶، ص ۲۵۱-۲۶۴.
- مک گراث، آلستر، ۱۳۹۳، *درسنامه الهیات مسیحی*، ترجمه محمدرضا بیات و دیگران، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- میشل، توماس، ۱۳۷۷، *کلام مسیحی*، ترجمه حسین توفیقی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- نلس، جان بی، ۱۳۷۷، *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ویور، مری جو، ۱۳۸۱، *درآمدی به مسیحیت*، ترجمه حسن قنبری، قم، مرکز مطالعات ادیان و مذاهب.
- هادی‌نا، محبوبه، ۱۳۹۰، *ریشه‌های الهیات مسیحی در مکاتب گنوسی و افلاطونی میانه*، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- هوردرن، ویلیام، ۱۳۶۸، *راهنمای الهیات پروتستان*، ترجمه طاهوس میکائیلیان، تهران، علمی و فرهنگی.
- Achtemerier, Paul I., 1985, *Harper's Bible Dictionary*, San Francisco: Harper.
- Bets, Hans Dieter & others, 2010, *Religion Past & present* (RPP), Brill, Boston.

- Cross, F. L. (ed.), 1997, *The Oxford dictionary of the Christian Church*, Oxford University Press.
- Davies, Stevan L., 1983, *The Gospel of Thomas and Christian Wisdom*, New York, The Seabury Press, p.21-22.
- De Boer, Esther A., 2006, *The Gospel of Mary Listening to the Beloved Disciple*, Continuum.
- Denzey Lewis, Nicola, 2014, *Rethinking the Origins of the Nag Hammadi Codices*, Journal of Biblical Literature 133, no2, p399-419.
- Doresse, Jean, 1960, *The Secret Books of The Egyptin Gnostic*, New York, The Viking Press.
- Freke, Timothy & Gandy, Peter, 2001, *Jesus And The Lost Goddess*, New York, Harmony Books.
- Geaves, Ron, 2006, *Key Words in Religious Studies*, London-New York, The Continuum International publishing Group.
- Geoffrey W. Bromiley, 1991, *The International Standard Bible Encyclopedia*, vol. 1. William B. Eerdmans Publishing Company.
- Griffith, Sydney H, 2002, *Encyclopaedia of the Qoran*, leiden.
- Kistemaker, Simon J., 1977, *The Canon of the New Testament*, in: Journal of the Evangelical Theological Society, 14, Chicago.
- Lapham, Fred, 2000, *An Introduction to the New Testement Apocrypha*, Tand T Clark Internation A Continuum imprint, london New York.
- Lindsay, Jones, 2005, *Encyclopedia of religion*, London, Thomson Gale.
- Pagels, Eline, 1982, *The Gnostic Gospels*, New York, Vintage Books.
- Robert, M. Grant, 1961, *The Mystery of Marriage in the Gospel of Philip*, Vigiliae Christianae, p129-140.
- Robinson, James M, 1984, *The Nag Hammadi Library in English*, Leiden, E.J. Brill.
- Schleirmacher, Friedrich, 1960, *The Christian Faith*, ed H.R.Mackntosh and others, Esinburgh.
- Smith, Andrew Phillip, 2009, *A Dictionary Of Gnosticism*, Chennai, Theosophical Publishing House.
- Valantasis, Richard, 2000, *The Gospel of Thomas*, New York, Roudedge.
- Wilson, R(ed), 1991, *New Testement Apocrypha*, James Clark & Co Westminster John Knox Press.
- Yamauchi, Edwin, 1971, *The Gnostics and history*, in: Journal of the Evangelical Theological Society, 14, Chicago.

بررسی مراسم و آداب سوگواری زرتشتیان در ایران باستان

ta.raeessadat@gmail.com

ک. ته‌مینه رئیس‌السادات / دکتری تاریخ ایران اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد

مسعود دادبخش / دکتری تاریخ ایران بعد از اسلام، دانشگاه خوارزمی

دریافت: ۱۳۹۷/۱۱/۱۱ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۳/۲۱

چکیده

رسوم سوگواری از وجوه بارز حیات فرهنگی و اجتماعی جوامع مختلف در طول تاریخ بوده و از جمله آدابی است که همه جوامع با ادیان و فرهنگ‌های گوناگون به آن توجه دارند. در ایران نیز این رسم همواره در طول تاریخ تا به امروز، به مناسبت‌های مختلف و با اهمیت خاصی انجام می‌شده است که از جمله می‌توان به مراسم سوگواری زرتشتیان در ایران باستان اشاره کرد. این نوشتار با روش توصیفی - تحلیلی مرسوم در تحقیقات تاریخی، و متکی بر داده‌های متون و منابع اصلی و پژوهش‌های انجام‌شده، به بررسی این سؤال می‌پردازد که آداب و رسوم سوگواری (شامل مراسم تطهیر، مراسم تدفین، پوشاک و خوراک) در میان زرتشتیان در ایران باستان چگونه بوده است؟

دستاوردهای پژوهش حاضر حاکی از آن است که برپایی مراسم سوگواری ساده و به‌دور از تجمل، خودداری از شیون و زاری بسیار، استفاده از خوراک و پوشاک ساده و برگزاری مراسم سوم، از مهم‌ترین آموزه‌های دیانت زرتشتی در برپایی این مراسم بوده است.

کلیدواژه‌ها: زرتشتیان، آداب سوگواری، مراسم تطهیر، مراسم تدفین، پوشاک سوگواری، خوراک سوگواری.

بررسی تاریخ اجتماعی مسئله‌ای است که همواره توجه جامعه‌شناسان، تاریخ‌نگاران و اندیشمندان هر جامعه‌ای را به خود جلب کرده و همپای تاریخ سیاسی جوامع اهمیت یافته است؛ اگرچه تغییرات اجتماعی به‌سرعت تحولات سیاسی رخ نمی‌نماید و مؤلفه‌های اجتماعی و فرهنگی پس از آنکه در بستر یک جامعه شکل گرفتند، دهه‌ها و بعضاً قرن‌ها تداوم می‌یابند. این مؤلفه‌ها، که افکار و اعمال و آداب و رسوم افراد یک جامعه را تشکیل می‌دهند، در حقیقت سند هویت و شناسنامه آن جامعه محسوب می‌شوند. آیین‌های سوگواری، از جمله این آداب و رسومند که با توجه به فضای فرهنگی - اجتماعی و مذهبی - اعتقادی از جامعه‌ای به جامعه دیگر تغییر می‌یابند و تفاوت دارند.

در میان زرتشتیان ایران باستان، آداب و مراسم سوگواری، تشریفات خاصی داشته و جزو مهم‌ترین وجوه اجتماعی آنان به شمار می‌رفته است. با وجود این، بررسی این آیین در میان زرتشتیان ایران باستان کمتر توجه محققین را به خود جلب کرده است و پژوهشگرانی مانند هاشم رضی، کریستن سن و خانم مری بویس در کتاب‌هایشان در کنار بررسی تاریخ سیاسی - فرهنگی زرتشتیان در ایران باستان، به گوشه‌ای از این مراسم نیز اشاره داشته‌اند. حسین توفیقیان در مقاله‌ای با عنوان «پژوهشی در آیین‌های تدفین دوره ساسانی در سواحل خلیج فارس» صرفاً نوع تدفین و دخمه‌گذاری در دوران ساسانی را بررسی کرده است. ملیحه کرباسیان در مقاله‌ای با عنوان «تداوم برخی آیین‌های کهن سوگواری در ایران امروز» به اختصار به مقایسه روزهای سوگواری در ایران باستان و ایران دوره اسلامی پرداخته است. نگارنده این مقاله نیز پیش از این در پژوهشی تحت عنوان «آیین سوگواری در دوره ساسانی و دو قرن اول هجری» به مقایسه تطبیقی آیین سوگواری بین این دو بازه زمانی پرداخته و در مقاله دیگر با نام «ریشه‌شناسی سه روز مراسم سوگواری در ایران قرون نخست هجری» مراسم سوم در ایران باستان، اسلام و ایران دوره اسلامی را بررسی کرده است. آن گونه که از بررسی‌های این پژوهش برمی‌آید، مراسم سوگواری در میان زرتشتیان ایران باستان با وجود تشریفات خاص خود، بسیار ساده و بی‌پیرایه انجام می‌شده است.

۱. تعریف مفاهیم

۱-۱. واژه سوگ

در ادبیات باستانی ایران، از دو ایزد سوگ نام برده شده است. یکی از آنان saokā اوستایی بوده که دارای سودبخشی و در ارتباط با سپهر است؛ و دیگری ایزد آسمانی، sokā است که در زبان سنسکریت معنای درخشان می‌دهد (بهار، ۱۳۶۲، ص ۸۰). در واقع، ایزد سوگ در ایران باستان، نگهبان خوشی، بالیدن، پرورش و نماد شادی بوده است (پورداوود، ۱۳۴۷، ص ۵۹؛ عقیقی، ۱۳۸۳، ص ۵۶۳). همچنین ایزد سوگ مینویی بود که با ایزد مهر همکاری داشته است و تمام نیکویی‌های جهان ابتدا به ایزد سوگ، سپس به ماه و پس از آن به سپهر و دست آخر به جهانیان سپرده می‌شد (بهار، ۱۳۶۲، ص ۱۴۸). چنان که مشخص است، در ایران باستان هیچ‌جا از واژه سوگ به معنای عزاداری استفاده نشده و این ایزد همواره با شادی و شادمانی همراه است (رضی، ۱۳۵۷، ص ۱۳۷).

۱-۲. واژه پُرسه

ریشهٔ این واژه از کلمهٔ پُرسَت peresat و از مصدر پرس peres، به معنای پرسیدن و سؤال کردن است (آذرگشسب، ۱۳۵۱، ص ۷۰). واژهٔ پُرسه pors-e به معنای مجلس ختم و ترحیمی است که پس از سه روز عزاداری برگزار می‌شود (دهخدا، ۱۳۷۳، ذیل واژه؛ انوری، ۱۳۸۱، ذیل واژه) و شرکت‌کنندگان با صاحبان عزا همدردی می‌کنند و خود را شریک تألمات آنها می‌دانند (گلی زواره، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۲۵۶) و در واقع به عزائپرسی خانوادهٔ مصیبت‌دیده می‌روند. از همین‌رو معمولاً برای مجلس ختم و عزاداری زرتشتیان، از واژهٔ پُرسه استفاده می‌شود (سروشیان، ۱۳۴۶، ص ۳۰). پُرسه مراسم طولانی بوده است که در بامداد روز چهارم پس از درگذشت فرد توسط نزدیکان و خویشاوندان متوفی انجام می‌شد و همهٔ سوگواران، در این مراسم بخشی از اوستا یا گات‌ها را می‌خواندند. مراسم پرسه گاه در روز سی‌ام و مراسم سالگرد مرده نیز برگزار می‌شده است (رضی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۹۲۳). در واقع، شاید بتوان گفت که بر اساس معنای این واژه، احوال‌پرسی و جویایی از احوال خانوادهٔ متوفی، هدف اصلی از برگزاری مراسم یاد شده بوده و تاکنون نیز ادامه یافته است.

۳. آداب و مراسم سوگواری در آیین زرتشتی

۲-۱. مراسم تطهیر

مراسم تطهیر، یکی از آداب و آیین مهم سوگواری در دین زرتشت است. بر طبق اعتقادات زرتشتی، مرگ از اعمال اهریمن است و هر جا که مرگ نمایان شود، اهریمن و نیروهایش نیز وجود خواهند داشت. از همین‌رو، زرتشتیان از نَسو (مردۀ انسان و حیوان) دوری می‌کنند و اعتقاد دارند هر چیزی که با آن در تماس بوده است، تنها با شست‌وشو و غسل پاک می‌شود (آذرگشسب، ۱۳۵۸، ص ۲۳۳ و ۲۷۰؛ هینلز، ۱۳۸۸، ص ۵۲). در واقع، نَسو (Nasu) یا دروج نَسو (Druj nasu) که به آن «دیو نَسو» هم گفته می‌شود، مظهر تباهی، فساد، پوسیدگی، ناخوشی و ناپاکی است که پس از مرگ فرد، در اطراف او به‌صورت یک روح به پرواز درمی‌آید (جکسون، ۱۹۶۵، ص ۱۰۱؛ کیلنز، ۲۰۰۲، ص ۵۶۲). در *اوستا* اشاره شده است که اگر مردۀ ای در خانه باشد، باید او را به‌سرعت از خانه خارج کرد و به خوشبو کردن خانه با گیاه اورواسنی یا هر گیاه خوشبوی دیگری پرداخت (دوستخواه، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۷۴۵). همچنین برای پاک شدن خانه از وجود مرده، سه بار شستن بدن، سه بار شستن لباس، سه بار خواندن گات‌ها، ستایش کردن آتش و تقدیم نذورات سفارش شده است (همان، ص ۷۴۲ و ۷۹۵). چنان‌که مشخص می‌شود، اعتقاد به ناپاکی مرده و دوری گزیدن از آن، در میان زرتشتیان بسیار مورد توجه بوده است؛ از همین‌رو، برای تطهیر مکان به مانند بسیاری از مراسمات مذهبی زرتشتی، از گیاهان مقدس استفاده می‌شده است.

پس از انجام مراسم تطهیر، ردا و کمر بند تمیز به فرد متوفی پوشانده می‌شد. حاملان جسد با ناخن خود در اطراف جسد مرده محدوده‌ای را ایجاد می‌کردند که نزدیکان برای خودداری از آلودگی نباید وارد آن می‌شدند. خود آنها به‌دلیل تماسی که با بدن مرده داشتند، تمیز و پاک نبودند و می‌بایست نُه روز مراسم خاص تطهیر

به جا می‌آوردند و پس از آن می‌توانستند وارد جامعه شوند. همچنین پس از اینکه فردی می‌مُرد، یک سگ برای انجام مراسم «سگدید» آورده می‌شد که این امر برای تأکید مرگ یا محافظت از مرده در برابر نیروهای شرّ بود (جکسون، ۱۹۶۵، ص ۱۰۱). سگ می‌بایست حتماً پوست و گوشت مرده را می‌دید و اگر مو و ناخن یا تصویر مرده را در آب می‌دید، نیروهای اهریمنی از مرده جدا نمی‌شدند (هینلز، ۱۳۸۸، ص ۱۲۹؛ مزداپور، ۱۳۸۳، ص ۲۹۳).

نکته جالب آنکه در ریگ ودا (کتاب مذهبی آریایی‌های هندو) نیز، یم (جم) یا خدای ارواح مردگان، دو سگ ابلق چهارچشم دارد که وظیفه آنها نگهداری از خانه مرگ و راهنمایی ارواح مردگان است (ریگ‌ودا، ماندالای دهم، سروده ۱۴، ۱۳۷۲، ص ۱۹۷-۱۹۸) که شاید رسم سگدید در میان زرتشتیان، برگرفته از باورهای آریایی‌های باستانی بوده است. یم یا جم (Yama) خدای دنیای مردگان و پادشاه سرزمینی است که ارواح اشخاص دیندار و خیر به آنجا می‌روند. در افسانه‌های آیین هندو، یم نخستین کسی است که راه سرزمین مرگ را آموخت و آن را به دیگران نشان می‌دهد (جلالی نائینی، ۱۳۷۲، ص ۱۹۴).

بنا بر یک باور قدیمی، هرچه انسان در حیات خود فرد خوب‌تری باشد، جسدش ناپاک‌تر است؛ زیرا دیوان بیشتری برای از پا درآوردن جسد بدن هجوم می‌آورند. به همین دلیل، زرتشتیان برای روح درگذشتگان خود احترام بسیاری قائل بودند؛ اما جسد را جسمی متعفن و گندیده می‌دانستند که باید به‌سرعت از بین می‌رفت (بار و دیگران، ۱۳۸۶، ص ۱۷۲). از همین‌رو، اگر فردی نزدیک انسان مرده یا حتی سگ مرده می‌رفت، باید با گمیز (ادرار گاو نر) و آب، خود را تطهیر می‌کرد. زرتشتیان این عمل را با رسومی خاص، در سه نوبت انجام می‌دادند (رضی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۱۰۲۰) و مکانی که برای انجام این عمل در نظر گرفته می‌شد، بَرَسَوم‌گاه نام داشت (دوستخواه، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۷۷۲) (ر.ک: تصویر ۱). گمیز، نه‌تنها برای مراسم تطهیر استفاده می‌شد، که به‌عنوان یکی از راه‌های درمان بیماری‌ها در دوره باستان نیز مورد توجه بوده است (الکود، ۱۳۵۲، ص ۳۷).

نکته جالب آنکه زنی که فرزند مرده به دنیا می‌آورد نیز چون با خود نَسو یا همان دیو مردار حمل کرده بود، ناپاک تلقی می‌شد و سه روز آب پاک و خالص نمی‌نوشت و خود را با گمیز شست‌وشو می‌داد و تطهیر می‌کرد (بویس، ۱۹۹۲، ص ۳۰۸). از نظر زرتشتیان، ادرار گاو قوی‌ترین تمیزکننده و مهم‌ترین ضدعفونی‌کننده روی زمین بوده است (همو، ۲۰۰۲، ص ۲۸۰). در اینکه چرا گمیز پاک‌کننده از نجاست و آلودگی معرفی شده است، اطلاعات چندانی در دسترس نیست؛ اما آن‌گونه که به نظر می‌رسد، این امر برگرفته از باور به تقدس گاو در میان آریایی‌های باستان باشد (پهزادی، ۱۳۶۸، ص ۸۵-۸۶؛ دوستخواه، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۵۰؛ بهار، ۱۳۶۲، ص ۱۵، ۱۰۰ و ۱۴۲؛ کزازی و فرقدانی، ۱۳۸۶، ص ۹۰). فردوسی نیز در شاهنامه در داستان ضحاک، به فریبون اشاره می‌کند که دایه او گاو پرمایه بوده است:

همان گاو پرمایه کم دایه بود ز پیکر تنش همچو پیرایه بود

اشاره به انواع گاوها و فعالیت‌های وابسته به آن - که در اساطیر ایران و فرهنگ هند و آریایی موجود است - محققان را بر آن داشته است تا به گاوداری به‌عنوان اصلی‌ترین فعالیت آریاییان نخستین اشاره کنند و این امر در نزد ایشان اهمیتی بیش از کشت غلات داشته است (بهار، ۱۳۶۲، ص ۳۸۶). در ایران باستان، به‌مانند امروزه در هند، گاو دارای تقدس بود؛ تا آن‌جا که زرتشت با قربانی کردن آن به مخالفت پرداخت (کریستن سن، ۱۳۷۹، ص ۳۴۹). حتی پژوهشگرانی چون نیبرگ گناه جمشید را در *اوستا* - که سبب از دست رفتن فرّ او شد - آموزش خوردن گاو به مردم دانسته است (نیبرگ، ۱۳۸۳، ص ۸۸).

۲-۲. مراسم تدفین

زرتشتیان هنگامی که خبر درگذشت کسی را می‌شنیدند، دعای *اَشِم وَهُو* (Ashem vohu) می‌خواندند (پورداوود، ۱۳۸۰، ص ۵۴) که شاید بتوان از این منظر آن را به نماز میت در اسلام شبیه دانست. *اَشِم* وهو نمازی کوتاه و در واقع دعایی است که سراسر نمازها و نیایش‌های زرتشتیان با آن احاطه شده است (بویس، ۱۹۷۹، ص ۳۸) و آن گونه که به نظر می‌رسد، این دعا برای روح فرد درگذشته و بخشوده شدن گناهان وی خوانده می‌شده است:

پرهیزگاری بهترین نعمت است و برکت برای کسی است که به سبب بهترین پرهیزگاری، پرهیزگار است. ای تو که اهورامزدا هستی و ای تو آرمیتی (فرشته موکل زمین) و ای تو اَشا (فرشته موکل راستی) و ای تو بهمن (فرشته موکل جانوران) و ای تو خستره (فرشته موکل دولت)؛ عرض و پرستش ما را بشنوید و به ما در هر کاری رحم کنید. پادشاهی برای بزرگ‌ترین پادشاه، یعنی خدا، باد. او را قبول کنیم؛ او را پسند کنیم. برای فداییان کفر باید پیشوایان دین تو زحمت بکشند. آنان که دانسته ضد پرهیزگاری رفتار کنند، سراپا گناهکارند. کجاست آقای پرهیزگاری که آزادی و زندگی آن کفار را بتواند تباه کند؟ (رضی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۱۶؛ پورداوود، ۱۳۸۰، ص ۵۵).

مطلبی که از این متن بیشتر به ذهن متبادر می‌شود، پرهیزگار بودن و دوری کردن از لغزش و گناه است. به نظر می‌رسد فردی که در زندگی خود پرهیزگاری پیشه کند، پس از مرگ سزاوار بهشت و جایگاه والا در نزد فرشتگان است.

زرتشتیان برای بیرون بردن جسد از خانه، برای مرد و زن تفاوت قائل بودند. جسد زن می‌بایست از شکافی که در دیوار خانه پدید آورده‌اند، بیرون برده می‌شد؛ اما اگر مُرده مرد بود، از همان در اصلی خانه بیرون می‌بردند (دوستخواه، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۷۴۷). اینکه چرا زنان از شکاف در بیرون برده می‌شدند، نمی‌توان نظر دقیقی برای آن ارائه کرد. البته *جلیل دوستخواه* در مطلبی بیان می‌کند که بنا بر یک عقیده سنتی در میان مردم آلمان، باید راه خروج مردگان و زندگان فرق کند و مردگان نباید از در اصلی خانه خارج شوند (همان، ص ۷۴۷، پاورقی). اما این گزارش مربوط به همه مردگان می‌شده و تفاوت بین زن و مرد را نشان نمی‌دهد.

یک فرد به‌تنهایی به حمل مرده و گذاشتن آن در دخمه (دفا *Dafma*) نمی‌پرداخت (بویس، ۲۰۰۲، ص ۲۸۰)؛ زیرا اگر فرد تنها می‌بود، دیو نَسو یا همان دیو مردار، از راه دهان و بینی وارد بدنش می‌شد و فرد را آلوده

و نجس می‌کرد (رایشلت، ۱۳۸۳، ص ۲۴۷ و ۲۷۴؛ دارمستتر، ۱۳۴۲، ص ۹۰). دخمه جایی بلند و ساخته شده از سنگ و خاک بود که حیوانات و پرندگان مرده خوار در آنجا جمع می‌شدند (دوستخواه، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۷۴۷). مرده‌کشان یا نسوگشان، مردان نیرومندی بودند (تعدادشان همواره زوج بود) که لباس ویژه حمل مرده (جامه دخمه) را به تن می‌کردند. آنها این لباس را به دور خود می‌پیچیدند تا از آلودگی‌ای که ممکن بود بر اثر تماس با جنازه حاصل گردد، جلوگیری شود و فقط صورت خود را باز می‌گذاشتند (ایناسترانسیف، ۱۳۸۴، ص ۹۸).

۲-۳. انواع تدفین (دخمه‌گذاری - تدفین در خاک)

برخی اعتقاد دارند که آریایی‌های باستانی به سوزاندن جسد مرده مبادرت می‌ورزیدند و دخمه به معنای داغگاه و مشتق از واژه «دگ» به معنای سوزاندن است؛ هرچند نظر غالب بر آن است که به دلیل زندگی آریایی‌ها در مکانی سردسیر و یخبندان، آتش نزد آنان تقدس و احترام خاصی داشت و این احترام به آتش مانع از آن می‌شد که آن را با سوزاندن جسد آلوده کنند (رضایی، ۱۳۸۴، ص ۳۴۲-۳۴۴). افزون بر این، به دلیل سردی هوا و کوهستانی بودن سرزمین ایران وئج، که حفر زمین یخ‌بسته را با لوازم و ابزار اولیه ناممکن می‌ساخت، از به آب انداختن جسد نیز پرهیز می‌کردند؛ از همین‌رو، آریایی‌ها جسد مردگان خود را در دخمه‌ها قرار می‌داده‌اند (آذرگشسب، ۱۳۵۸، ص ۲۱۶-۲۱۷).

با رسمیت یافتن دین زرتشت در ایران و از آنجا که این دین عناصر اربعه را مقدس می‌دانست، تدفین و سوزاندن اجساد گناه شمرده می‌شد (رضی، ۱۳۶۱، ج ۲، ص ۱۰۱۵) و مردم اموات خود را نخست بر بلندی‌ها یا درون برج‌هایی مخصوص در خارج از شهر می‌نهادند تا پرندگان و حیوانات گوشت آنها را بخورند؛ سپس استخوان‌ها را داخل استودان‌ها (استخوان‌دان) و در درون دخمه‌های سنگی (گوردخمه‌ها) قرار می‌دادند (معطوفی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۰؛ توفیقیان و باستانی، ۱۳۹۵، ص ۱۸).

در این زمینه باید توجه داشت که مرده و جسد در میان زرتشتیان نجس شمرده می‌شده است؛ به همین دلیل آن را در دل خاک نمی‌گذاشتند و در معرض هوای آزاد قرار می‌دادند تا تباهی آن از میان برود (علوی، ۱۳۴۲ق، ص ۳۵۱). خاک چون منبعی برای رشد و نمو گیاهان و گندم و در نهایت روزی و برکت انسان‌ها بود، نزد زرتشتیان حرمت خاصی داشت و دفن مرده در خاک باعث آلودگی آن می‌شده است. شواهد زیادی از آسیای میانه در دوره ساسانی نیز وجود دارد که نشان می‌دهد تدفین در زمین اغلب به صورت نهادن استخوان‌ها در جعبه یا ظرف انجام می‌شده است (بویس، ۱۳۸۶، ص ۱۲۰). نکته قابل توجه آنکه بوداییان باستان نیز علاوه بر سوزاندن یا در آب انداختن، گاه مردگان خود را در جنگل و در معرض حیوانات قرار می‌دادند (حبیبی، ۱۳۴۵، ص ۹).

چنان‌که اشاره شد، در آیین زرتشت دفن مرده، سوزاندن یا در آب انداختن آن گناهی نابخشودنی و همپای قتل انسان به شمار می‌آمد و مجازات آن تنها «مرگ ارزان» فرد بوده است (بهار، ۱۳۷۶، ص ۲۹۰؛ عقیفی، ۱۳۸۳، ص ۶۲۱).

مجازات‌هایی که برای مرگ ارزان در نظر می‌گرفتند، این بود که فرد را مجبور می‌کردند زهر بنوشد یا او را به چهار میخ می‌کشیدند یا به دار می‌آویختند؛ سنگسارش می‌کردند یا جز سر، بدن او را در خاک می‌کردند یا سرش را میان دو سنگ بزرگ می‌کوفتند (دورات، ۱۳۳۷، ج ۱، ص ۵۳۳).

دخمه که زرتشتیان به زبان خودشان آن را «دادگاه» و پارسیان هندوستان آن را «دخو» می‌نامیدند (بویس، ۱۹۹۶، ص ۳۲۵)، در گذشته‌های دور در دل کوه‌ها و بلندی‌ها به‌طور طبیعی وجود داشته است؛ اما بعدها بر روی بلندی‌ها، یک چهاردیواری تعبیه کردند و نام آن را نیز دخمه گذاشتند. دیوار اطراف دخمه معمولاً از سنگ ساخته می‌شد و یک در کوچک آهنی برای ورود و خروج داشت. محیط دخمه در حدود صد متر مربع و سطح داخلی آن از دیوار به طرف مرکز، سراشیب بود و در وسط دخمه چاه عمیق و وسیعی حفر شده بود که زرتشتیان آن را «سَراده» یا «استودان» می‌نامیدند که به معنای استخوان‌دان است (قدیانی، ۱۳۸۸، ص ۳۱۸؛ آذرگشسب، ۱۳۵۸، ص ۲۱۸). در این مطالب هم دیده می‌شود جسد متوفی در دخمه‌ای گذاشته می‌شد که بر بلندی بوده و از زمین فاصله داشته است و باز هم آن را به دل خاک نمی‌سپردند.

زرتشتیان باستان پایبند این رسم بوده و ترجیح می‌دادند که جنازه در معرض نور آفتاب قرار گیرد، نه اینکه به تاریکی زیر خاک برده شود. شاید بتوان گفت که هدف آنان از این کار این بود که خورشید روان رهاشده از بدن مرده را به بالا و به سوی آسمان ببرد (بویس، ۱۳۸۶، ص ۷۱) و از همین روست که هیچ‌گاه جنازه را در فاصله میان غروب و طلوع آفتاب به دخمه نمی‌بردند (همو، ۱۳۷۴، ص ۱۶۰).

استفاده از دخمه‌ها برای دفن اجساد به یک فرهنگ زرتشتی تبدیل شد (دوستخواه، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۷۴۰)؛ هرچند چنین به نظر می‌رسد که در ابتدا کاربرد دخمه‌ها بیشتر در مواقع خاص بوده است و آنها حالت گورهای دسته‌جمعی در مواقع اضطراری را داشتند که به‌هنگام پیشامد بیماری‌ها و به‌منظور شیوع نیافتن بیماری، مردگان را بالای کوه‌ها و بیرون از شهر می‌بردند تا مردمان دیگر آسیبی نبینند (مسرت، ۱۳۶۵، ص ۱). این رسم به‌تدریج در میان زرتشتیان رواج یافت و فرد زرتشتی سپردن جسد به پرندگان و درندگان را برای خود امتیازی بزرگ تلقی می‌کرد؛ از این نظر که پس از مدتی، از جسد جز استخوان‌هایی باقی نمی‌ماند و این استخوان‌ها اعم از فقیر و غنی در هم می‌آمیختند و هنگامی که در گودال برج قرار می‌گرفتند، با دیگر استخوان‌ها یکی می‌شدند (مولتون، ۱۳۸۴، ص ۱۸۹).

در کاوش‌های باستان‌شناسی در سمت شرقی - غربی معبد آناهیتا در کنگاور، تعدادی از این تابوت‌های سفالین عصر هخامنشی کشف شده است. آنان برای کودکان خردسال از تست و لگن و خمره‌های گلی استفاده می‌کردند (کامبخش فرد، ۱۳۷۴، ص ۲۲۶). افراد ثروتمند و متمول می‌توانستند از تابوت‌های شخصی‌ای که خود سفارش می‌دادند، استفاده کنند. این تابوت‌ها معمولاً از گِل بودند و سرپوشی از تخته داشتند و روی تابوت نقشی از قوچ و گُل وجود داشته است. از جمله نقوش دیگری که بر روی این تابوت‌ها بود، می‌توان به نقش چهره‌های انسانی

اشاره کرد که با دست و بسیار ناهموار ساخته شده‌اند. اجساد داخل این تابوت‌ها حالت خمیده دارند. بازوها، یا بر روی شکم خم شده یا به صورت ساده بر روی سینه روی هم قرار داده شده‌اند (قدیانی، ۱۳۸۸، ص ۲۵۱-۲۵۲ و ۲۸۱؛ چایچی امیرخیز و سعیدی هرسینی، ۱۳۸۱، ص ۱۵).

در زمینه خاک‌سپاری مردگان، می‌توان به شاهان هخامنشی نیز اشاره کرد، که عمل تدفین آنها برخلاف سنت رایج دخمه‌گذاری بوده است؛ هرچند جسد همچنان در نزد آنان ناپاک تلقی می‌شد و همین امر موجب می‌گردید که دور از دسترس نگه داشته شوند (بویس، ۱۳۸۶، ص ۸۶). آن گونه که به نظر می‌رسد، شاهان هخامنشی مومیایی می‌شدند. در این روش، کالبد را می‌شکافتند و قسمت‌های نرم جسد را بیرون می‌آوردند؛ سپس با موم و آنگبین و مُشک، بدن را مومیایی می‌کردند و درون صندوق‌هایی از سنگ قرار می‌دادند (شهبازی، ۱۳۷۵، ص ۳۹)؛ آن‌گاه در گورها و مقبره‌های صخره‌ای در نقش رستم و تخت جمشید مدفون می‌کردند (داندامایف، ۱۳۸۶، ص ۳۱۳)؛ که می‌توان آن را تقلیدی از رسوم مصریان باستان دانست (رضایی، ۱۳۸۴، ص ۲۵۴؛ ویدن گرن، ۱۳۷۷، ص ۶۲).

بنا بر عقاید رایج در دوره باستانی، مردم به اندازه خوراک، به اسلحه برای مبارزه با دشمنان نیازمند بودند و اقوام به هنگام دفن مرده، این ابزارها را جزو ضروریات مردگان می‌دانستند و همراه وی مدفون می‌ساختند (قدیانی، ۱۳۸۸، ص ۱۴۸؛ محمودی بختیاری، ۱۳۵۸، ج ۱، ص ۹۳). در این میان، اگر مرده دارای شغل و پیشه خاصی بود، ابزار کارش را نیز کنار دستش قرار می‌دادند (رضی، ۱۳۸۲، ص ۵۰). پس از نبرد ایسوس، مادر داریوش سوم نیز با اجازه اسکندر تعدادی از خویشاوندان خویش را در خاک دفن کرد. گزنفون به صراحت می‌نویسد که *آبرادانس* سردار کوروش را که در جنگ با مصریان کشته شده بود، در خاک دفن کردند (معطوفی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۱).

در زمینه عزاداری نیز آمده است که برای یکی از سرداران نامی ایران به نام *ماسیس تیوس* که در جنگ پلاته کشته شد، تمام قشون ایران عزاداری کردند و علامت عزا چنین بود که سپاهیان موهای سر و صورت و یال اسبان را چیدند (راوندی، ۱۳۵۶، ج ۱، ص ۵۲۳). آن گونه که به نظر می‌رسد، چیدن موی سر یا به نوعی کندن موها، یکی از رسوم سوگواری در ایران باستان بوده است. در تصاویری که از پنجیکند تاجیکستان و توک قلعه از بکستان به دست آمده و به سوگ سیاوش نسبت داده شده است، سوگواران آرایش و پوشش بسیار ساده‌ای دارند و مویه‌کنان به کندن موی خود می‌پردازند (فرامکین، ۱۳۷۲، ص ۱۲۳ و ۱۶۵).

البته در زمینه تدفین در دوره اشکانی، با تدفین‌های متنوعی روبه‌رو هستیم؛ از جمله اینکه آنان در تدفین پادشاهان، همانند هخامنشیان، قرار دادن در تابوت - که اکثراً سفالی‌اند - را مد نظر داشته‌اند. این تابوت‌ها دارای سرپوش بوده‌اند و تصاویر و طرح‌هایی از گل و گیاه و گاه تصاویر آدمی، از جمله زن و سرباز و رقاصه، روی آنها دیده می‌شود. بسیاری از این تابوت‌ها در منطقه همدان کشف شده است (کریمیان، ۱۳۴۵، ص ۳۷-۳۶۹؛ قدیانی، ۱۳۸۸، ص ۲۷۵). این ظروف سفالی که از آن به گور خمره هم تعبیر می‌شود، به صورت خمره‌های بزرگ یا کوچک، با توجه به خردسال یا بزرگسال بودن جسد استفاده می‌شدند. پس از آنکه مرده را درون آن قرار می‌دادند،

دهانهٔ این خمره‌ها را با سنگ مسدود می‌کردند که این نوع تدفین در منطقهٔ گرگان امروزی بسیار به چشم می‌خورد (چاپچی امیرخیز، ۱۳۸۴، ص ۶۱؛ معطوفی، ۱۳۸۷، ص ۱۴۴).

البته همهٔ این تابوت‌ها سفالی نبودند و گزارش‌هایی از تابوت‌های طلایی نیز به دست آمده است (ویدن‌گرن، ۱۳۷۷، ص ۶-۳۳۵). این تابوت‌ها که حالت وانی شکل یا به‌صورت کفش بودند، سفر راحت مرده برای رفتن به دنیای دیگر را معنا می‌کردند. همچنین تابوت‌هایی به‌شکل قایق هم دیده شده است که باز هم نمادی از مسافرت آرام به دنیای دیگر، همچون سفر بر روی آب بی‌موج دریا محسوب می‌شد. موقعیت جغرافیایی این تابوت‌ها به‌صورت شمالی - جنوبی بوده است و مردگان به‌صورت طاق باز، در حالی که دست‌ها چسبیده به پهلو هستند، نشان داده می‌شود (معطوفی، ۱۳۸۷، ص ۱۴۳).

مراسم تدفین پادشاه در دورهٔ اشکانی، همراه با صدای شیپور و نوای موسیقی خاصی همراه بوده است و صفی از دختران جوان که لباس سیاه برتن داشتند، در اطراف محل دفن قرار می‌گرفتند و در این میان، چندین زن رسمی و غیررسمی و بردگان وابسته به شاه متوفی خودکشی می‌کردند (ویدن‌گرن، ۱۳۷۷، ص ۳۳۶).

در دورهٔ ساسانی نیز رسم نهادن شاهان در تابوت وجود داشته است. به گفتهٔ ابن‌خلدون وقتی یزدگرد به مرو گریخت، توسط مردی کشته و جسدش به آب انداخته شد. مردم جسدش را از آب گرفتند و در تابوتی گذاشتند و در مقبره‌ای در اصطخر نهادند (ابن‌خلدون، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۵۷۵). دربارهٔ بهرام‌گور نیز گفته شده است که در هنگام شکار پای اسبش به چاهی گیر کرد و درون آن افتاد و مُرد. مادرش چهل روز بر سر چاه نشسته و خواست تا او را از چاه بیرون بیاورند و در گور کنند (بلمعی، ۱۳۵۳، ج ۲، ص ۹۵). دخمه‌ها می‌توانست حالت خانوادگی نیز داشته باشد؛ چنان‌که جسد خسروپرویز را در داخل دخمهٔ مخصوص سلطنتی قرار دادند (کریستن سن، ۱۳۷۹، ص ۱۸۱).

در *شاهنامه فردوسی* هم رسم دخمه‌گذاری برای پادشاهان بیان شده است. فردوسی در تدفین فریلون می‌گوید:

چه از زر سرخ و چه از لآژورد	به آیین شاهان یکی دخمه کرد
بیاویختند از بر عاج تاج	نهادند زیر اندرش تخت عاج
چنان چون بود رسم آیین و کیش	بپدرود کوردنش رفتند پیش
شد آن ارجمند از جهان زارو خوار	در دخمه بستند بر شهریار
دو چشمش پر از آب و دو رخ زرد بود	منوچهر یک هفته با درد بود
ازو شهر و بازارها سَـوگوار	یکی هفته با سوگ شد شهریار

از این ابیات نکات دیگری مانند هفت روز عزاداری بر مردگان استفاده می‌شود که این رسم، علاوه بر ایران باستان، به سرزمین و آیین‌های بین‌النهرینی بازمی‌گردد. در اساطیر گیلگمش هم از هفت روز زاری و شیون بر مرده صحبت شده است؛ آنجا که گیلگمش برای عزای دوستش/انکیلیو می‌گرید:

اینک گام در راه سرنوشت مشترک و محتوم همه انسان‌ها گذاشته است

روز و شب در سوگ او اشک ریختم

نگذاشتم که او را زیر خاک دفن کنند

بدین منظور که مگر به صدای شیون و زاری من، دوستم از جایش بلند شود

بدین منظور که مگر به صدای شیون و زاری من، دوستم از جایش بلند شود

هفت روز و هفت شب تمام

تا آن لحظه‌ای که دیدم کرم‌ها از سوراخ بینی‌اش سرازیر شدند

(شالیان، ۱۳۸۷، ص ۶۸؛ مک‌کال، ۱۳۷۳، ص ۶۴؛ گری، ۱۳۷۸، ص ۷۷)

در بخش‌های دیگری از *شاهنامه* و درباره مرگ *دارا* این گونه آمده است:

سکندر همه جامه‌ها کرد چاک

به تاج کیان بر پراگند خاک

یکی دخمه کردش به آیین او

بدانسان که بد فرّه و دین او

به دخمه درون، تخت زرین نهاد

یکی بر سر تاج مشکین نهاد

سکندر پیاده به پیش اندرون

بزرگان همه دیده‌ها پر ز خون

چنین تا ستودان دارا برفت

همی پوست گفתי برو بر بکفت

(فردوسی، ۱۳۶۳، ج ۵، ص ۴۷؛ کوهی کرمانی، ۱۳۳۳، ص ۴۱)

در این ابیات نیز از آیین‌های عزاداری، مانند لباس پاره کردن در سوگ عزیزان، استخوان مرده را در استودان قرار دادن و دخمه‌گذاری صحبت شده است. این نکته را باید افزود که رسم دخمه‌گذاری به شکل‌های گوناگون تا سال ۱۳۱۵ش و دوران حکومت رضاشاه ادامه پیدا کرد. در این دوران، با همت و تلاش‌های *اریاب کیخسرو شاهرخ* رئیس انجمن زرتشتیان تهران و نماینده زرتشتیان در مجلس شورای ملی، این رسم به‌عنوان یک بدعت غلط که توسط مغ‌های دوران ماد رواج یافته بود، از بین رفت (صرفه، ۱۳۳۰، ص ۴-۷؛ مزداپور، ۱۳۸۷، ص ۵). *اریاب کیخسرو شاهرخ* با کمک‌های *علی اکبر داور*، زمین‌های قصر فیروزه را که جزو املاک سلطنتی به‌شمار می‌آمد، خرید و این منطقه را به قبرستان زرتشتیان تهران تبدیل نمود. وی پس از چندی توانست *اریاب سروش سروشیان* را

به انجام همین کار در کرمان راضی کند. به تدریج، زرتشتیان یزد و شهرهای دیگر ایران نیز از این رسم جدید پیروی کردند (شاهرخ، ۱۳۸۲، ص ۲۹-۳۲؛ صفایی، ۱۳۶۵، ص ۳۱۹-۳۲۰؛ رضی، ۱۳۶۵، ص ۱۷).

۴-۲. آداب پس از تدفین

در مراسم تدفین، زنان حق شرکت نداشتند. تشییع کنندگان نمی‌بایست از چهل قدم به دخمه نزدیک‌تر می‌شدند و فقط مرده‌کش‌ها می‌توانستند وارد آن شوند (رضایی، ۱۳۸۴، ص ۲۶۹). پس از اینکه مرده دفن می‌شد یا در دخمه قرار می‌گرفت، آن‌گاه زنان به شیون و زاری بر مرده می‌پرداختند (بویس، ۱۳۷۴، ص ۱۶۷).

چند روز بعد، پس از آنکه اطمینان حاصل می‌شد که گوشت و پوستی بر استخوان‌ها نیست، مرده‌کش‌ها به دخمه وارد می‌شدند و استخوان‌ها را داخل استودان می‌گذاشتند. در زمان ساسانیان، نوسوالاران یا همان مرده‌کش‌ها منفورترین طبقهٔ اجتماع بودند که در خارج شهر منزل کرده و مردم با آنان معاشرت و مراوده‌ای نداشتند (رضایی، ۱۳۸۴، ص ۲۷۰). افرادی که به جسد مرده دست می‌زدند، تشریفات طولانی را باید به جا می‌آوردند. موبدی که رهبری آیین دخمه‌گذاری بر عهدهٔ او بود، دستور آوردن گمیز را می‌داد تا نسویشان خود را با آن بشویند (دوستخواه، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۷۴۷)؛ سپس به برگزاری آیین برنشوم می‌پرداختند. برنشوم بزرگ‌ترین و کارآمدترین آیین پاک کردن تن و جامهٔ آلوده‌گان به مردار بود و چون اجرای آن چند شب طول می‌کشید، به آن برنشوم نُه‌شبه هم می‌گفتند (همان، ص ۹۴۶). در واقع مراسم تشییع جنازه‌ای که آیین زرتشتی حفظ کرده، نشانگر وحشت و ترس شدیدی است که از دست زدن به جنازه به وجود آمده است (ویدن گرن، ۱۳۷۷، ص ۶۲).

روز سوم به «گاه ازیرین» (gāh_i_uzirin) یعنی از نیمهٔ عصر تا طلوع ستارگان نیز نام‌گذاری شده و در این روز آیین اوئمنّا (ūθamnā) به جای آورده می‌شده است (مظاهری، ۱۳۷۳، ص ۲۳۷). زرتشتیان معتقد بودند که روح پس از جدا شدن از جسد، سه روز روی زمین می‌ماند و اتصال خود را با تن حفظ می‌کند. در این سه روز برای روح، مراسم و نیایش‌هایی که در پنج نوبت از شبانه‌روز انجام می‌گردید، توسط دو موبد اجرا می‌شد. در این سه روز، هر روز یکبار نیایش یسنا به عمل می‌آمد و آن مراسم به ایزد سروش تقدیم می‌شد و این اعتقاد وجود داشت که ایزد سروش روان را در پناه خود می‌گیرد (بار و دیگران، ۱۳۸۶، ص ۱۶۴؛ رضایی، ۱۳۸۴، ص ۲۶۹؛ مولتون، ۱۳۸۴، ص ۲۰۰). از جمله دعاهایی که به ایزد سروش تقدیم می‌شد، دعای اُزیرین، سروش هادخت (srōš_hādoxt) و پتیت (patit) بود و به ذکر خیر فردِ درگذشته می‌پرداختند (جمشیدی، ۱۹۲۸، ص ۲۱). برگزاری این آیین در صورتی که فرد فوت‌شده، زن بود، به عهدهٔ شوهر، و در صورتی که مرده بچه بود، به عهدهٔ پدر، و در صورتی که فرد درگذشته خدمتکار بود، بر عهدهٔ صاحب او قرار می‌گرفت. در هنگام برگزاری این مراسم، کسی حق ناله و زاری یا اشک ریختن نداشت و این کار گناه محسوب می‌شده است (مظاهری، ۱۳۷۳، ص ۲۳۷).

بنا بر اعتقادات زرتشتی، در این سه شبانه‌روز، روان شخص نیکوکار دائم خوشحال و مسرور است و روح گناهکار همواره در ناراحتی و عذاب به سر می‌برد. بامداد روز چهارم، روان متوفی به پل چینوک می‌رسد و در اینجا به حساب کارهای نیک و بد او رسیدگی می‌شود (بهار، ۱۳۷۶، ص ۳۳۵؛ آذرگشسب، ۱۳۵۸، ص ۲۰۴؛ رضی، ۱۳۴۴، ص ۷۷). «در روز چهارم پس از وفات فرد، دختر زیبایی که خزینه‌دار نیک است، با توشه‌ای از کردار نیک به روان نیکوکار روی آورد. همچنین در روز چهارم پس از مرگ کسی، زن زشتی که خزینه‌دار کردار نکوهیده است، با توشه‌ای از کردار زشت به روان گناهکار روی نماید» (میرفخرایی، ۱۳۶۷، ص ۳۵-۳۶؛ تفضلی، ۱۳۶۴، ص ۱۲). در بامداد روز چهارم نیز مراسمی انجام می‌گرفت (رضی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۹۲۳؛ رک: فولادی و قاسمی، ۱۳۹۶، ص ۶۹). دعایی نیز به نام آفرینگان دهمان، یعنی ستایش نیکی‌ها، در روزهای چهارم، دهم، سی‌ام و سرسال پس از وفات شخص خوانده می‌شده است. این دعا برای بازماندگان فرد فوت‌شده و طلب رستگاری برای پارسایان بوده است که برخی آن را دعای تندرستی هم نامیده‌اند (پورداوود، ۱۳۸۰، ص ۲۳۰).

در آیین زرتشتی سوگواری مفصل و با تشریفات، گناهی بزرگ به شمار می‌آمد. زرتشتیان گریه بیش از حد را گناه می‌دانستند؛ زیرا این کار سلامتی عزاداران را به خطر می‌انداخت و در عین حال کمکی هم به شخص متوفی نمی‌کرد (هینلز، ۱۳۸۸، ص ۱۳۰ و ۶۱).

انجام تمام مراحل که بیان شد، در آیین زرتشتی بسیار مهم و ضروری بود و تخلف از انجام برخی از این مراحل، مجازات سختی را در پی داشت. مجازات کسی که مرده‌ای را می‌سوزاند، مرگ بود (دوستخواه، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۷۶۲). مجازات کسی که مردار سگ یا انسان را دفن می‌کرد و تا نصف سال از خاک بیرون نمی‌آورد، پانصد ضربه تازیانه و اگر تا یک سال بیرون نمی‌آورد، هزار ضربه تازیانه بود (رضی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۱۰۱۵).

زرتشتیان برای سوگواری مرده مدت زمانی هم داشتند که از آن به آهه‌مان تعبیر می‌شد. در واقع، آهه‌مان مدت زمانی بود که خویشاوندان مرده باید به‌دور از دیگران و در تنهایی می‌گذراندند. شاید بتوان دلیل این دوری را این دانست که بستگان مرده به‌سبب خویشاوندی با مرده ناپاک‌اند و به همین دلیل آنان را از بخش‌های عادی خانه و از تماس با دیگران دور نگه می‌داشتند (دوستخواه، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۷۹۵ و ۹۰۳؛ دارمستر، ۱۳۴۲، ص ۲۰۶).

در مرگ هر یک از اعضای خانواده (پدر، مادر، دختر و پسر) باید سی روز برای آنها عزاداری می‌کردند. برای پدر بزرگ و مادر بزرگ، نوه‌ها می‌بایست بیست روز در آهه‌مان بوده و برای آنان به عزاداری می‌پرداختند (دوستخواه، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۷۹۶؛ رضی، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۲۰۰۱). البته امروزه زرتشتیان، دیگر دوره آهه‌مان ندارند و این مدت عزاداری که فرد به‌دور از دیگر اعضای خانواده مدتی را بگذرانند، کمی عجیب به نظر می‌رسد و به دلیل انجام ندادن در این دوران، با مراسم آن بیگانه‌اند (سیروف، ۱۹۹۹، ص ۱۳) و فقط سه روز به سوگواری می‌پردازند و ناله و زاری و نوحه‌خوانی می‌کنند (مظاهری، ۱۳۷۳، ص ۲۳۸).

۲-۵. پوشاک سوگواری

لباس در مراسم سوگواری یکی از مهم‌ترین نشانه‌هایی است که در همهٔ ادیان و جوامع به آن اشاره شده است. برخی بر این عقیده‌اند که رنگ سیاه از نظر روانی نوعاً حزن‌آور، دلگیر و متناسب با عزا و ماتم است و به همین علت در نقاط مختلف جهان به نشانهٔ غم و اندوه در مرگ عزیزان استفاده می‌شود (ابوالحسنی، ۱۳۷۵، ص ۴۰). طبری می‌گوید: پوشیدن لباس سیاه در عزای سیلوش نخستین پوشش سیاه در عزا بوده است. او به این مسئله اشاره دارد که پس از کشته شدن سیلوش توسط *افراسیاب*، *شادوس* پسر *گودرز* از اندوه و ناراحتی لباس سیاه پوشید و او نخستین فردی بود که در عزا جامهٔ سیاه بر تن کرد (طبری، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۸۱؛ همان، ج ۲، ص ۴۲۵). البته این احتمال نیز وجود دارد که طبری بر اساس عرف جامعهٔ خود چنین نسبتی را به *شادوس* داده باشد.

زرتشتیان در مراسم تشییع جنازه، به‌مانند تمامی مراسم مذهبی و جشن‌ها، از پوشش و البسهٔ سفید رنگ استفاده می‌کردند، زیرا آن را نماد روشنی، پاکی و خلوص می‌دانستند (هینلز، ۱۳۸۸، ص ۶۰؛ معین، ۱۳۳۵، ج ۱، ص ۳۰۶). اما فردوسی بارها از سوگواری و لباس سیاه و کبود عزاداران در اساطیر باستانی ایران یاد کرده است:

چو طوس و چو گودرز و گبو دلیر	چو شاپور و فرهاد و بهرام شیر
همه جامه کرده کبود و سیاه	همه خاک بر سر به جای کلاه

(فردوسی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۲۱۷)

در مرگ ایرج، اسباب و وسایل جنگی را هم از این اندوه بی‌نصیب نمی‌گذارند و آنها را دریده یا وارونه می‌کنند و رنگ ماتم و عزا بر آنها می‌زنند:

دریده درفش و نگون کرده کوس	رخ نامداران شده آبنوس
تیره سیه کرده و روی پیل	پراکنده بر تازی اسپانش نیل

(فردوسی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۸۱؛ امیریانی، ۱۳۸۷، ص ۱۱۶)

در زمان ساسانیان نیز هنگامی که *بهرام گور* درگذشت، یزدگرد لباس سیاه پوشید:

چهل روز سوگ پدر داشت راه	پوشید لشگر کبود و سیاه
--------------------------	------------------------

(فردوسی، ۱۳۶۳، ج ۶ ص ۴۱)

اسدی طوسی نیز در *گرتناسب‌نامه* به سیاه و کبود بودن رنگ لباس عزاداران اشاره کرده است:

بزرگان همه در سیاه و کبود	ز دو دیده ابر از دو رخ کرده رود
---------------------------	---------------------------------

(اسدی طوسی، ۱۳۱۷، ص ۴۶۸)

همین امر نشان از آن دارد که دربارهٔ پوشش مراسم عزاداری در میان ایرانیان باستان و اساطیر و داستان‌های باستانی ایران تفاوت زیادی وجود داشته است.

۲-۶. خوراک سوگواری

خوراک و انواع آن مسئلهٔ مهمی است که توجه به آن در تمام مراسم زرتشتی، از جمله مراسم شادی و عزاداری مورد توجه بوده و این توجه تا به امروز نیز ادامه یافته است. در دیانت زرتشتی به این مسئله اشاره شده است که پس از انجام مراحل دربارهٔ تطهیر و پاک کردن خانه و افراد آلوده (افرادی که از دست زدن به مرده آلوده و نجس شده‌اند)، زرتشتیان می‌توانند در آن خانه غذای گوشتی و شراب داشته باشند. البته این امر چهار روز پس از فوت شخص انجام می‌گیرد (دوستخواه، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۷۱۵) و در سه روز اول، آنها از این غذاها منع شده‌اند و تنها می‌توانند از ماهی و سبزیجات استفاده کنند (مولتون، ۱۳۸۴، ص ۱۹۷؛ مظاهری، ۱۳۷۳، ص ۲۳۶). عصر روز سوم، چوب‌های خوش‌بویی می‌سوزانند و انواع میوه‌ها را بر سفره قرار می‌دهند. علاوه بر اینها، ظرف آب، نان گرم، تخم‌مرغ پخته و سیر آماده می‌کنند و در سفره می‌گذارند (رضی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۹۲۳). این غذاها همه بر ساده بودن هرچه بیشتر مراسم سوگواری اشاره دارند و چنان‌که اشاره شد، مراسم پرتشریفات بسیار نهی شده است. میوه‌ها و سبزیجات ساده‌ترین غذاهایی‌اند که در مراسم مورد توجه قرار گرفته‌اند.

بر طبق روایت پهلوی، اگر کسی در تابستان در خانه‌ای بمیرد، تا یک ماه، و اگر کسی در زمستان بمیرد، تا نه شب نباید وارد آن خانه شد و همچنین نباید غذای پخته‌شده استفاده کرد (میرفخرایی، ۱۳۶۷، ص ۲). در ایران باستان، مراسمی به نام درون‌یشتن وجود داشته است که در آن نانی را با کره می‌خوردند: کره می‌تواند نماد جهان حیوانی باشد و مراسمی که با ذکر دعا برای خدایان آغاز می‌شد، در واقع تقدیم برای عطا شدن بود. این خوراک توسط موبد تناول می‌شد. مراسم درون‌یشتن که برای شکرگذاری اورمزد انجام می‌شده، در واقع یک مراسم سوگواری بود که تشریفات خاصی داشت (تفضلی، ۱۳۶۴، ص ۱۱۳).

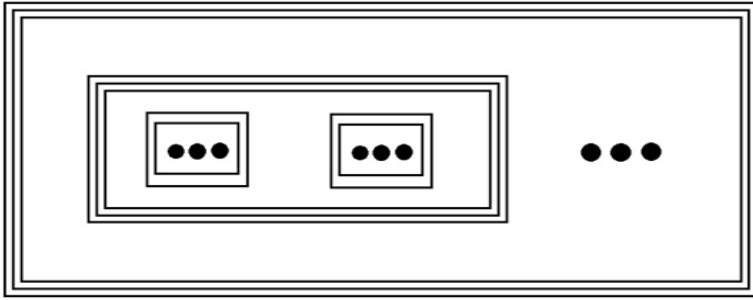
در آیین زرتشت، شیر گوسفند، گندم و خرما نیکوترین غذاهایی است که مورد توجه قرار گرفته‌اند؛ به شرطی که به آنها دعا خوانده شود (همان، ص ۳۱-۳۲). شاید بتوان گفت اشاره و توجهی که به گندم و نان شده است و اینکه در مراسم خاصی آرد یا نان را با کره یا در حقیقت با روغن مخلوط می‌کنند، از جهت عمومیت خوراک مردم فلات ایران بوده است؛ چنان‌که تاکنون در مراسم سوگواری، از مخلوط آرد با روغن، غذایی به نام حلوا می‌پزند و استفاده می‌کنند.

در دین زرتشتی، همچنین غذایی که در روز چهارم، دهم، سی‌ام و سالگرد شخص متوفی آماده می‌شد، میوه، شیرینی و غذای پخته‌شده و آماده شده‌ای بود که از طرف آشنایان به خانوادهٔ مصیبت‌دیده فرستاده می‌شد (مظاهری، ۱۳۷۳، ص ۲۳۷). این کار به این دلیل بود که خانوادهٔ متوفی سوگوار بود و اطرافیان آنها

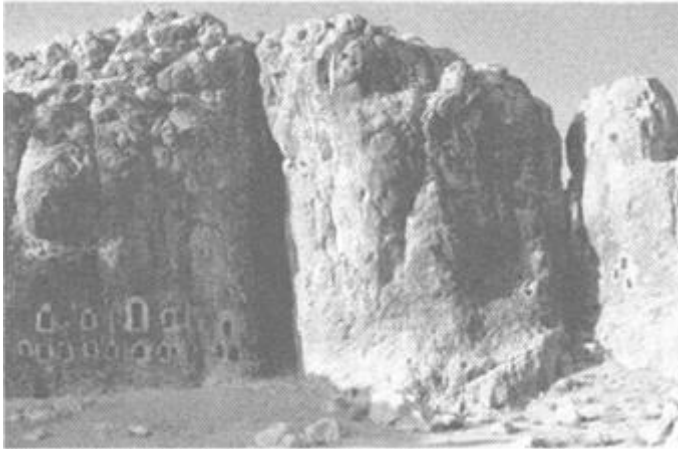
می‌بایست با آنها همدردی کرده؛ آنها را در برخی امورات زندگی همراهی می‌کردند. همچنین آیین‌های یادبودی نیز در روزهای دهم و سی‌ام و سالگرد مرگ متوفی برگزار می‌شده است (آذرگشسب، ۱۳۵۸، ص ۲۲۴) که ویژگی‌های آنها دادن غذا شامل گوشت و میوه و لباس به فقرا و دعا برای شادی روان بود و در واقع برای مرده خیرات می‌کردند (مولتون، ۱۳۸۴، ص ۳۰۱؛ بويس، ۱۳۷۴، ص ۱۶۷-۱۶۸؛ نورانی اردبیلی، ۱۳۸۶، ص ۲۱).

نتیجه

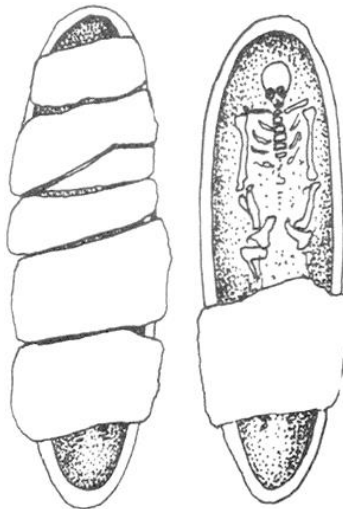
بررسی آیین‌های سوگواری، از آن‌جا که می‌تواند نشان‌دهنده فرهنگ و باورهای افراد یک جامعه باشد، بسیار مهم می‌نماید. در ایران نیز در دوران باستان این مراسم به‌عنوان یک آیین فرهنگی و اجتماعی مهم مورد توجه بوده است. مراسم تطهیر بسیار مهم بود و در واقع جسد فرد به‌عنوان یک شیء آلوده و ناپاک باید به‌سرعت از خانه خارج می‌شد و افرادی که به آن دست می‌زدند، خود را شست‌وشو می‌دادند. تدفین به‌صورت‌های مختلفی انجام می‌شده است و مردگان در داخل دخمه‌ها و استودان‌ها یا گورخمره‌ها و حتی به‌صورت مومیایی شده - چنان‌که در بین شاهان هخامنشی وجود داشت - مدفون می‌شدند. تمامی این مراسم همراه با دعاها و نیایش‌هایی بوده است. خوراک، بسیار ساده بود و در مدت معینی، خانواده‌ها اجازه نداشتند از گوشت و مواد غذایی بسیار استفاده کنند. همچنین برای فرد متوفی خیرات نیز انجام می‌دادند و روزهای مشخصی برای دوره عزاداری و سوگواری در نظر گرفته شده بود. اگرچه اشاره شده است که لباس سوگواران زرتشتی سفید بود، اما فردوسی، اسدی طوسی و طبری به رنگ‌های تیره اشاره می‌کنند که بیشتر می‌توان آن را برگرفته از فرهنگ زمانه خود آنها دانست. آن‌گونه که مشخص است، زرتشتیان ایران باستان تلاش داشتند تا مراسم سوگواری مردگان خود را با تمام قواعد و تشریفات پیچیده خود به‌سادگی برگزار کنند. برخی از این آداب و قواعد، مانند پرسه، امروزه همچنان ادامه دارد و نشانگر تداوم سنت‌ها و باورهای آیین زرتشتی در طول تاریخ است. با وجود این، بخش زیادی از این عادات در سده‌های گذشته و به‌تدریج متروک شده است و امروزه اثری از آنها در میان زرتشتیان معاصر دیده نمی‌شود.



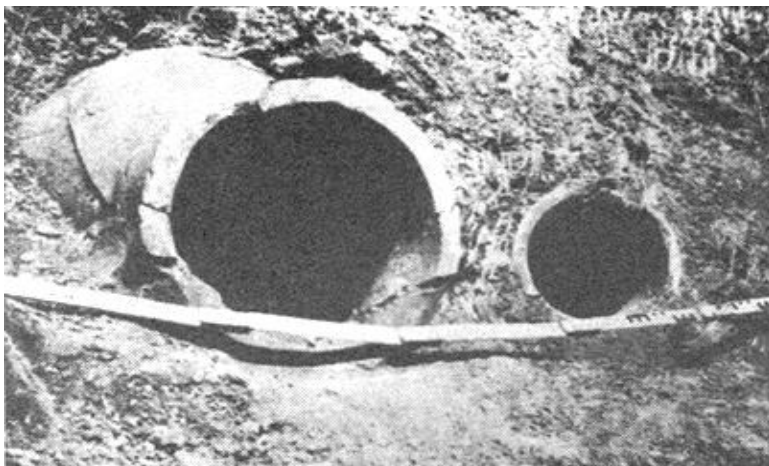
تصویر ۱) برش‌نوم گاه، محلی برای تطهیر فرد زرتشتی که در تماس با مرده ناپاک شده بود (دوستخواه، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۹۴۷)



تصویر ۲) نمونه‌ای از استودان‌های عصر هخامنشی (معطفی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۳۳)



تصویر ۳) نقش دو تابوت سفالی و چگونگی قرار دادن مرده در درون آنها (معطفی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۵۳)



تصویر ۴) گورخمره دوران اشکانی (معطوفی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۵۰)



تصویر ۵) استودان‌های عصر ساسانی در نزدیکی نقش رستم (کریمیان، ۱۳۴۵، ج ۱، ص ۳۶۸)

منابع

- ابن خلدون، ابوزید عبدالرحمن بن محمد، ۱۳۶۳، *العبر (تاریخ ابن خلدون)*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ابوالحسنی، علی، ۱۳۷۵، *سیاهپوشی در سوگ ائمه نور*، قم، مؤلف.
- اسدی طوسی، ابونصر علی بن احمد، ۱۳۱۷، *گرتاساسنامه*، به اهتمام حبیب یغمایی، تهران، کتابفروشی و چاپخانه بروخیم.
- امیریانی، معصومه، ۱۳۸۷، *آیین سوگ و سوگواری در ادب فارسی*، مشهد، سخن گستر.
- انوری، حسن، ۱۳۸۱، *فرهنگ سخن*، تهران، سخن.
- ایناسترانتسیف، کانستانتین، ۱۳۸۴، *تحقیقاتی درباره ساسانیان*، ترجمه کاظم کاظمزاده، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- آذرگشسب، اردشیر، ۱۳۵۱، *گات‌ها، سروده‌های زرتشت*، بی‌جا، فروهر.
- _____، ۱۳۵۸، *مراسم مذهبی و آداب زرتشتیان*، تهران، فروهر.
- بار، کای و دیگران، ۱۳۸۶، *دیانت زرتشتی*، ترجمه فریدون وهمن، تهران، جامی.
- بلمعی، ابوعلی محمدبن محمد، ۱۳۵۳، *تاریخ بلعی*، تصحیح محمدتقی بهار، به کوشش محمدپروین گنابادی، ج دوم، تهران، کتابفروشی زوار.
- بویس، مری، ۱۳۷۴، *تاریخ کیش زرتشت*، ترجمه همایون صنعتی‌زاده، تهران، توس.
- _____، ۱۳۸۶، *زرتشتیان، باورها و آداب دینی آن‌ها*، ترجمه عسگر بهرامی، تهران، ققنوس.
- بهار، مهرداد، ۱۳۶۲، *پژوهشی در اساطیر ایران*، تهران، توس.
- _____، ۱۳۷۶، *از اسطوره تا تاریخ*، تهران، چشمه.
- بهزادی، رقیه، ۱۳۶۸، *بندهشن هندی، متنی به زبان پارسی میانه (پهلوی ساسانی)*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- پورداوود، ابراهیم، ۱۳۴۷، *بشت‌ها*، تهران، کتابخانه طهوری.
- _____، ۱۳۸۰، *خرده اوستا (از سلسله انتشارات انجمن زرتشتیان ایران بمبئی و انجمن ایران لیگ بمبئی)*، تهران، اساطیر.
- تفضلی، احمد، ۱۳۶۴، *مبنوی خرد*، تهران، توس.
- توفیقیان، حسن و محرم باستانی، ۱۳۹۵، «پژوهشی در آئین‌های تدفین ساسانیان در سواحل خلیج فارس»، *مطالعات باستان‌شناسی*، ش ۲، ص ۱۷-۳۴.
- جلالی نائینی، محمدرضا، ۱۳۷۲، *گزیده سروده‌های ریگ ودا*، چ سوم، تهران، نقره.
- چایچی امیرخیز، احمد و محمدرضا سعیدی هرسینی، ۱۳۸۱، *تدفین تابوتی در ایران باستان*، تهران، سمیرا.
- _____، ۱۳۸۴، *گورخمره‌های ایران*، تهران، سمیرا.
- حیبی، عبدالحی، ۱۳۴۵، *تاریخ افغانستان بعد از اسلام*، کابل، انجمن تاریخ افغانستان.
- دارمستر، جیمس، ۱۳۴۲، *مجموعه قوانین زرتشت یا ونیداد*، ترجمه موسی جوان، تهران، بی‌نا.
- داندامایف، محمد، ۱۳۸۶، *ایران در دوران نخستین پادشاهان هخامنشی*، ترجمه روحی ارباب، تهران، علمی فرهنگی.
- دورانت، ویلیام جیمز، ۱۳۳۷، *تاریخ تمدن*، ترجمه احمد آرام، تهران - نیویورک، مؤسسه انتشارات فرانکلین.

- دوستخواه، جلیل، ۱۳۷۷، *اوستا*، ج ۱ و ۲، تهران، مروارید.
- دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۳، *لغتنامه دهخدا*، تهران، دانشگاه تهران.
- راوندی، مرتضی، ۱۳۵۶، *تاریخ اجتماعی ایران*، تهران، امیر کبیر.
- رایشلت، هانس، ۱۳۸۳، *ریهاتیق به گاهان زرتشت و متون نواوستایی*، ترجمه جلیل دوستخواه، تهران، قفوس.
- رضایی، مهدی، ۱۳۸۴، *آفرینش و مرگ در اساطیر*، تهران، اساطیر.
- رضی، هاشم، ۱۳۵۷، *گنجینه اوستا*، تهران، فروهر.
- _____، ۱۳۶۵، «زندگی زرتشتیان در یک قرن اخیر: انجمن‌ها و سازمان‌ها»، *چیستا*، ش ۳۱، ص ۱۴-۱۹.
- _____، ۱۳۷۶، *وندیباد*، ج ۲ و ۳، تهران، فکر روز.
- سروشیان، جمشید سروش، ۱۳۵۶، *فرهنگ بهدینان*، تهران، دانشگاه تهران.
- شالیان، ژرار، ۱۳۸۷، *گنجینه حماسه‌های جهان*، ترجمه علی اصغر سعیدی، تهران، چشمه.
- شاهرخ، کیخسرو، ۱۳۸۲، *خاطرات ارباب کیخسرو و شاهرخ*، به کوشش شاهرخ شاهرخ و راشنا رایتر، ترجمه غلامحسین میرزا صالح، تهران، مازیار.
- شهبازی، شاپور، ۱۳۷۵، *نقش رستم فارس*، تهران، بناد.
- شهزادی، رستم، ۱۳۷۷، *برگردان گات‌ها*، تهران، فردوسی.
- صرفه، رستم، ۱۳۳۰، «دومین زنگ خطر»، *هوخ*، ش ۴، ص ۳-۷.
- صفایی، ابراهیم، ۱۳۶۵، *رضاشاه کبیر در آینه خاطرات*، تهران، انتشارات اداره کل نگارش وزارت فرهنگ و هنر.
- طبری، محمدبن جریر، ۱۳۶۸، *تاریخ طبری*، ج ۲ و ۱، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، اساطیر.
- عقیقی، رحیم، ۱۳۸۳، *اساطیر و فرهنگ ایران*، تهران، توس.
- علوی، ابوالعالی محمدبن الحسین، ۱۳۴۲ق، *تاریخ کامل ادیان*، تهران، مؤسسه مطبوعاتی فراهانی.
- فرامکین، گرگوار، ۱۳۷۲، *باستان‌شناسی در آسیای مرکزی*، ترجمه صادق ملک شه‌میرزادی، تهران، وزارت امور خارجه.
- فردوسی، ابوالقاسم، ۱۳۶۳، *شاهنامه فردوسی*، تصحیح ژول مول، ج ۱، ۲، ۳ و ۴، تهران، آموزش انقلاب اسلامی.
- فولادی، محمد و رعنا قاسمی، ۱۳۹۶، «مطالعه تطبیقی عالم پس از مرگ در دین اسلام و زردشت»، *معرفت ادیان*، ش ۳۱، ص ۶۵-۸۰.
- قدیانی، عباس، ۱۳۸۸، *تدقیق مردگان در ایران*، تهران، آرون.
- کامبخش فرد، سیف‌الله، ۱۳۷۴، *معبد آناهیتا کنگاور*، تهران، سازمان میراث فرهنگی کشور.
- کریستن سن، آرتور، ۱۳۷۹، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه رشید یاسمی، تهران، دنیای کتاب.
- کریمیان، حسین، ۱۳۴۵، *ری باستان*، تهران، انجمن آثار ملی.
- کزازی، میرجلال‌الدین و کبری فرقدانی، ۱۳۸۶، «توتوم در داستان‌های شاهنامه»، *متن پژوهی ادبی*، ش ۳۴، ص ۸۵-۱۱۳.
- کوهی کرمانی، حسین، ۱۳۳۳، *سوگواری‌های ادبی در ایران*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- گری، جان، ۱۳۷۸، *تساخت اساطیر خاور نزدیک*، ترجمه باجلان فرخی، تهران، اساطیر.
- گلی زواره، غلامرضا، ۱۳۸۴، «عزاداری»، *دائرةالمعارف تشیع*، ج ۱۱، تهران، سعید مجبی.

الگود، سیریل، ۱۳۵۲، *تاریخ پزشکی ایران*، ترجمه محسن جاویدان، تهران، اقبال.

محمودی بختیاری، علیقی، ۱۳۵۸، *زمینه فرهنگ و تمدن ایران*، تهران، مدرسه عالی بازرگانی.

مزداپور، کنایون، ۱۳۸۳، *داغ گل سرخ*، تهران، اساطیر.

مزداپور، کنایون، ۱۳۸۷، *خبرنامه انجمن*، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ش ۵، ص ۴-۶.

مسرت، حسین، ۱۳۶۵، *دخمه‌های زردشتیان یزد*، یزد، سازمان ملی حفاظت آثار باستانی.

مظاهری، علی اکبر، ۱۳۷۳، *خانواده ایرانی در روزگار پیش از اسلام*، ترجمه عبدالله توکل، تهران، قطره.

معطوفی، اسدالله، ۱۳۸۷، *سنگ مزارها و کتیبه‌های تاریخی گرگان و استرآباد*، تهران، حروفیه.

معین، محمد، ۱۳۳۵، *مزدیسنا و ادب پارسی*، تهران، دانشگاه تهران.

مک کال، هنریتا، ۱۳۷۳، *اسطوره‌های بین‌النهرینی*، ترجمه عباس مخبر، تهران، مرکز.

مولتون، جیمز هوب، ۱۳۸۴، *گنجینه مغان*، ترجمه تیمور قادری، تهران، امیرکبیر.

میرفخرایی، مهشید، ۱۳۶۷، *روایت پهلوی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

نورانی اردبیلی، مصطفی، ۱۳۸۶، *بررسی عقاید و ادیان*، قم، چاپخانه علمیه.

نیبرگ، هنریک ساموئل، ۱۳۸۳، *دین‌های ایران باستان*، ترجمه سیفال‌الدین نجم‌آبادی، کرمان، دانشگاه شهید باهنر.

ویدن گرن، گنو، ۱۳۷۷، *دین‌های ایران*، ترجمه منوچهر فرهنگ، تهران، آگاهان ایده.

هینلز، جان راسل، ۱۳۸۷، *راهنمای ادیان زنده جهان*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، بوستان کتاب.

باحقی، محمد جعفر، ۱۳۶۹، *فرهنگ اساطیر*، تهران، سروش.

-Basirov, Oric, 1999, " Zoroastrian funerary laws", http://www.caiss.com/CAIS/religious/Iranian/zarathushtrian/orice.basirov/Zoroastrian_funerary_laws.

Boyce, Mary, 1979, ZOROASTRIANS: their religious beliefs and practices, London, boston and henley, routledge and keganpaul.

_____, 1992, *Zoroastrianism*, N.P,Mazda publishers, New York.

_____, 1996, *A history of zoroastrianism*, vol.1,E.J.Brill, new York.

_____, 2002, "corpse" in *encyclopaedia of iranica*, edited by: ehsan yarshater, Vol. VI, New York,

Bibliotheca Persica Press.

Jackson, Williams, 1965, *Zoroastrianism Studies*, New York, AMS prees INC.

Jamshedji modi, Jivanji, 1928, " the funeral ceremonies" ,<http:// www. avesta. org/ritual / funeral.htm>.

Kellens, Jean, 2002, "druj" in *encyclopaedia of iranica*, edited by: Ehsan Yarshater, Vol. VII, New York, Bibliotheca Persica Press.

راه‌حلی مؤمنانه برای زیست در دنیای مدرن: تحلیلی بر گفت‌وگوی ادیان

mohamadhaghani@gmail.com

محمد حقانی فضل / دکتری مطالعات تطبیقی ادیان، دانشگاه ادیان و مذاهب

مهراب صادق‌نیا / استادیار گروه ادیان ابراهیمی، دانشگاه ادیان و مذاهب

دریافت: ۱۳۹۸/۰۱/۲۶ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۵/۰۵

چکیده

در تاریخ روابط ادیان ابراهیمی، نمونه‌های فراوانی از تعاملات صلح‌آمیز و همراه با مسالمت‌جویی را می‌توان مشاهده کرد؛ اما بسیاری معتقدند گفت‌وگوی ادیان مسئله‌ای مدرن است و با نمونه‌هایی که در دنیای پیشامدرن اتفاق افتاده است، تفاوت بنیادین دارد. اینجا این پرسش مطرح می‌شود که چه چیزی گفت‌وگوی ادیان را از تعاملات صلح‌آمیز ادیان در گذشته جدا می‌کند و به آن هویتی متمایز می‌بخشد. مقاله حاضر برای پاسخ به این پرسش، به تحلیل مؤلفه‌های گفت‌وگوی ادیان پرداخته است. تحلیل این مؤلفه‌ها سه ویژگی را برجسته می‌سازد: تسلط ارزش‌های مدرن؛ ارتقای جایگاه دیگری دینی؛ و داشتن رویکرد عمل‌گرایانه. عمل‌گرایی، گفت‌وگوی ادیان را به امری فرالهیاتی بدل کرده است که می‌تواند با مبانی الهیاتی متنوع و متفاوت سازگار شود. ارتقای جایگاه دیگری دینی نیز خصوصیتی است که گفت‌وگوی ادیان را از تاریخچه تعامل‌های مسالمت‌آمیز ادیان جدا می‌کند. این دو ویژگی و دیگر ارزش‌های مدرنی که گفت‌وگوی ادیان را جهت‌دهی می‌کنند، همان وجه تمایزی‌اند که به گفت‌وگوی ادیان تشخص می‌بخشند و آن را به راهی برای بازسازی تعاملات ادیان در دنیای مدرن تبدیل می‌کنند.

کلیدواژه‌ها: گفت‌وگوی ادیان، دین در دنیای مدرن، روابط اسلام و مسیحیت، نوسترا اتاتنه، کلمه سوا.

در میان دیدگاه‌های مختلفی که دربارهٔ تعامل بین ادیان وجود دارد، امروزه سکهٔ حامیان گفت‌وگو رونق و مقبولیتی بسیار بیشتر دارد. با نگاهی گذرا به اخبار تعاملات رهبران و پیروان ادیان و نیز رصدِ همایش‌ها و کنفرانس‌های بین‌المللی، به‌راحتی می‌توان مشاهده کرد که منادیان گفت‌وگوی ادیان، پرچم‌دار تعامل شده‌اند. گرچه نگاهی به گروه‌های بنیادگرا در ادیان مختلف نشان می‌دهد که هنوز گروه‌ها و افرادی که چندان اعتقاد به هم‌زیستی و گفت‌وگوی با دیگر ادیان ندارند کم‌شمار نیستند و حتی شاید نتوان با قطعیت ادعا کرد که حامیان گفت‌وگوی ادیان، از نظر تعداد از مخالفان گفت‌وگو پیشی گرفته‌اند؛ با این حال، با قطعیت می‌توان مدعی شد که جریان حامی گفت‌وگوی ادیان، جریانی قوی و پیش‌رونده است و از سوی نهادهای دینی فراوانی حمایت می‌شود. در فضای ادیان ابرهیمی نیز اوضاع به همین شکل است و در بین دیدگاه‌های مختلف، غلبه از آن حامیان گفت‌وگوست.

اصطلاح «گفت‌وگوی ادیان» (Inter-religious Dialogue) به معنایی که امروزه از آن می‌فهمیم، در دههٔ ۶۰ تا اواسط دهه ۷۰ میلادی رواج یافت (شارپ، ۱۳۸۴، ص ۳۴-۳۵). بسیاری معتقدند گفت‌وگوی ادیان مسئله‌ای مدرن است و با نمونه‌هایی که در دنیای پیشامدرن اتفاق افتاده، تفاوت بنیادین دارد (هجز، ۲۰۱۰، ص ۵۹). از این‌رو، این پرسش مطرح می‌شود که چه چیزی گفت‌وگوی ادیان را از تعاملات صلح‌آمیز ادیان در گذشته جدا می‌کند و به آن هویتی متمایز می‌بخشد.

برای پاسخ به این پرسش ابتدا نشان خواهیم داد که گفت‌وگوی ادیان به‌شکلی که امروزه رواج دارد، یک الگوی تعاملی و کنشی است، نه صرفِ گفت‌وگو بر سر مباحث الهیاتی. در بخش دوم مقاله، مفاهیم و مؤلفه‌های سازندهٔ این الگو معرفی خواهند شد. با توجه به تمرکز این مقاله بر روی ادیان ابراهیمی، آنچه در اینجا گزارش می‌شود، مؤلفه‌هایی هستند که با استفاده از روش نظریهٔ داده‌بنیاد، از پنج سند معتبر مسیحی، یهودی و اسلامی استخراج شده‌اند. این مؤلفه‌ها به‌صورت جدولی نظام‌یافته ارائه خواهند شد. در بخش سوم، با تحلیل این مؤلفه‌ها، به تفصیل به بررسی ویژگی‌هایی می‌پردازیم که موجب تمایز الگوی گفت‌وگوی ادیان از دیگر دیدگاه‌ها می‌شوند. این ویژگی‌ها نشان می‌دهند که چرا باید گفت‌وگوی ادیان را پدیده‌ای جدید بدانیم که با آنچه در طول تاریخ بین ادیان رخ داده است، تمایز دارد.

۱. گفت‌وگوی ادیان به‌مثابهٔ الگویی برای تعامل بین ادیان

گفت‌وگو (dialogue) در لغت به معنای مکالمه یا گفت‌وشنود است. قطعاً چنین اتفاقی از زمان‌های بسیار قدیم و حتی از آغاز پیدایش ادیان بزرگ رخ داده است؛ اما آنچه امروزه به‌عنوان «گفت‌وگوی ادیان» در ادبیات و آثار دینی به کار می‌رود، به دیدگاه و الگویی خاص در زمینهٔ تعامل ادیان اشاره دارد. الگوهای روابط بین ادیان به مسائلی از این دست پاسخ می‌دهند: دیگری دینی چه جایگاهی دارد و چگونه باید با او تعامل کرد؟ آیا باید با او مدارا کرد یا

رواداری امری نارواست؟ تا چه میزان می‌توان با او نشست و برخاست؟ نحوه تعامل با اقلیت‌های دینی چگونه باید باشد؟ و مانند اینها.

شاید بتوان این الگوهای رفتاری را به الگوهای رفتاری رایج در تعاملات سیاسی بین ملت‌ها تشبیه کرد. تعاملات سیاسی ملت‌ها همواره یکسان نیست و در دوره‌های مختلف و بسته به شرایط، از الگوهایی مانند هم‌پیمانی، دشمنی، جنگ، صلح و مانند اینها تبعیت می‌کنند. نحوه تعامل ادیان با یکدیگر نیز همواره یکسان نبوده و از الگوهای مختلفی پیروی کرده است. رایج‌ترین الگویی که در طول تاریخ و تا پیش از دوران معاصر وجود داشته است را می‌توان الگوی طرد و انکار نام گذاشت. در این الگو، دیگری دینی طرد می‌شود و اینکه او نیز از حقی برابر با افراد خودی برخوردار باشد، انکار می‌شود. جنگ‌های فراوانی که در طول تاریخ با انگیزه‌های دینی بین پیروان ادیان و حتی بین فرقه‌های مختلف یک دین رخ داده است، ذیل همین الگوی رفتاری قرار می‌گیرد. الگوی دیگری نیز وجود دارد که می‌توان آن را الگوی پذیرش مطلق نامید. طرفداران این دیدگاه را در بین برخی از عرفا و طریقت‌های عرفانی و همچنین در بین برخی از طرفداران الهیات جهانی (universal theology) می‌توان یافت. در این الگوی رفتاری، فرقی بین خودی و دیگری دینی نیست و همه کاملاً برابرند و اختلافات نیز اموری ظاهری به‌شمار می‌آیند که باید در جهت بی‌اثر کردن آنها اقدام کرد. البته الگوهایی که در اینجا به آنها اشاره شد، صرفاً توصیفاتی کلی‌اند و می‌توان با دقت در جزئیات، الگوهای ریزتری را نیز مطرح کرد (برای نمونه‌ای از این الگوهای خردتر، ر.ک: رنارد، ۱۳۹۴، ص ۲۹-۴۵). هدف از این توصیفات کلی، اشاره به این مطلب بود که «گفت‌وگوی ادیان» نیز یکی از همین الگوهای رفتاری است.

یکی از راه‌هایی که ما را به فهم «گفت‌وگوی ادیان» نزدیک می‌کند توجه به زمینه‌های پیدایش و رونق آن است. از جمله باورها و آموزه‌هایی که به‌عنوان زمینه‌های فکری گفت‌وگوی ادیان مطرح شده‌اند، می‌توان به این موارد اشاره کرد: نوشته‌های اگزیستانسیالیستی، که می‌گفتند دیگری را نباید «او» بلکه باید «تو» دانست (شارپ، ۱۳۸۴، ص ۳۶)؛ دیدگاه‌هایی که تحقق یک جامعه دینی منسجم و یکپارچه را عملاً غیرممکن می‌دانند (گروستبرگر، ۱۰۲۷، ص ۴)؛ عقاید بسیار مؤثری همچون شعار آزادی بیان و نیز به رسمیت شناختن تکثر در همه جنبه‌های زندگی (اشیتز، ۱۳۸۰، ص ۲۵۶). اصولاً در دنیای جدید وقتی کسی حس کند که دیگری به هیچ وجه تمایلی به آموختن از او ندارد و احترامی برای فرهنگ و اندیشه او قائل نیست، او نیز متقابلاً تمایلی به شنیدن حرف آن دیگری نشان نمی‌دهد (مک‌درمات، ۲۰۱۰، ص ۱۱)؛ تک‌صدایی و مونولوگ چنان محکوم شده است که بزرگ‌ترین چالش پیش روی کلیسا در قرن بیست و یکم را «رسوایی ویژه‌گرایی» (scandal of particularity) دانسته‌اند (همان، ص ۱۰-۱۱). این فضای فکری جوامع دینی را به سمتی سوق داده است که راهی بیابند تا فرد مؤمن در عین احترام به این امور، «از اقرار به اصالت ایمان خود دست نکشد و مرکزیت و محوریت ایمان در زندگی‌اش را انکار نکند» (ای.کی.دی، ۲۰۱۵، ص ۶).

در کنار این مسائل فکری، تلاش برای گریز از نزاع‌ها و خشونت‌هایی که بشر در قرن بیستم با آن مواجه بود (کاسپر، ۲۰۰۱)، تلاش برای اصلاح بدبینی‌های بین ادیان (تایلور، ۱۹۷۹، ص ۳۷۵)، گریز از «برخورد تمدن‌ها» (کاسپر، ۲۰۰۱)، بازگرداندن آرامش به مناطقی که به علت اختلاف مذهبی دچار مشکل شده‌اند (کاجیورا، ۲۰۱۲، ص ۱۷۱)، و نیز مسئله مهاجران، از مهم‌ترین زمینه‌های اجتماعی و عملی گفت‌وگوی ادیان معرفی شده‌اند (ر.ک: فن‌دام، ۲۰۱۷).

این زمینه‌ها به روشنی نشان می‌دهد که گفت‌وگوی بین ادیان را باید چیزی فراتر از مکالمه و گفت‌وشنود، هم‌سخنی یا برگزاری جلسات مکالمه بین نمایندگان ادیان دانست (کورنیل، ۲۰۱۳، ص ۲۰). در واقع، اصطلاح گفت‌وگوی ادیان برای توصیف ارتباطی بین ادیان به کار می‌رود که در آن، ادیان «به جای رقابت با یکدیگر بر سر قلمرو، پیروان یا دعاوی خود، مشی مصالحه‌جویانه‌تر و سازنده‌تری را با یکدیگر در پیش گرفته‌اند و در برنامه‌های اجتماعی درباره مسائل دینی مشترک، تبادل نظر و همکاری می‌کنند» (همان، ص ۱۱۲؛ همچنین ر.ک: دابلیو.سی.سی، ۲۰۱۶، ص ۷). این تعریف و دیگر تعاریفی که حامیان گفت‌وگوی ادیان از گفت‌وگو ارائه می‌دهند، نشان می‌دهد که گفت‌وگو الگویی رفتاری است که تمام ساحت‌های زندگی را دربرمی‌گیرد.

۲. مؤلفه‌های گفت‌وگوی ادیان

درباره مفاهیم اصلی و مؤلفه‌های سازنده گفت‌وگوی ادیان، دیدگاه‌های متعددی وجود دارد؛ اما بیشتر این نظریه‌ها و دیدگاه‌ها از منظری خاص به این مسئله نگریسته‌اند؛ به همین دلیل، نمی‌توان آنها را منبایی برای پاسخ دادن به پرسش این مقاله قرار داد؛ زیرا با توجه به تکرر و تشتت گروه‌ها و افراد فعال در عرصه گفت‌وگوی ادیان، رجوع به نوشته‌های یک عالم به‌خصوص یا آثار متعلق به یک جریان محدود، با خطر سوگیری مواجه است. برای حل این مسئله، باید مستقیماً به سراغ منابع و آثاری برویم که مقبولیتی عام در بین حامیان الگوی گفت‌وگو داشته باشند.

۲-۱. منابع شناخت مؤلفه‌ها

بررسی آثار موجود درباره گفت‌وگوی ادیان ما را به پنج سند می‌رساند که می‌توان آنها را شناخته‌شده‌ترین و مهم‌ترین اسناد مسیحی، اسلامی و یهودی در این زمینه دانست. این اسناد به ترتیب زمان صدور عبارت‌اند از:

نوسترا اتاته، کلیسای کاتولیک، ۱۹۶۵م: نوسترا اتاته (Nostra Aetate) که عبارتی لاتین به معنای «در زمان ما» است، عنوان بیانیه‌ای است درباره رابطه کلیسا با ادیان غیرمسیحی که در شورای دوم واتیکان تصویب شد. این شورا و بیانیه‌های آن را از مهم‌ترین وقایع کلیسایی و حتی دینی جهان در قرن بیستم دانسته‌اند (برای اهمیت این شورا و این بیانیه، بنگرید به: لامب، ۲۰۰۸؛ بورلی، ۲۰۱۷؛ فالکنبرگ، ۲۰۱۶). تأثیر عظیم این شورا ناشی از آن است که در واقع، شورای دوم واتیکان بازتاب تلاش کلیسا برای سازگاری با دنیای مدرن است (بورلی، ۲۰۱۷، ص ۲۳-۲۹). نوسترا اتاته نیز به تبع روح کلی شورا، نشان‌دهنده تغییری عمده در دنیای کاتولیک نسبت به

دیگر ادیان بود و باب تعامل و گفت‌وگوی با ادیان دیگر را گشود (کوهن، ۲۰۱۷، ص ۲۱). نوستراتاتانه در طول نیم‌قرنی که از صدور آن می‌گذرد، بسیار مورد توجه کاتولیک‌ها بوده است (برای نمونه ر.ک: سخنرانی پاپ فرانسیس، ۲۰۱۵).

دابرو اِمِت، ربی‌ها و اندیشمندان یهودی، ۲۰۰۰م: در سپتامبر سال ۲۰۰۰م، بیانیه‌ای با نام «دابرو اِمِت» (Dabru Emet) با هدف بهبود رابطهٔ یهودیان با مسیحیان و مسیحیت منتشر شد که امضای بیش از دویست نفر از ربی‌ها و عالمان یهودی از گروه‌ها و فرقه‌ها و گرایش‌های مختلف یهودی را در پای خود داشت. این سند هیاهوی فراوانی پدید آورد و مورد توجه رسانه‌های جهان قرار گرفت و در مدت کوتاهی به چندین زبان ترجمه گردید و همایش‌ها و کنفرانس‌های متعددی دربارهٔ آن برگزار شد که در برخی از آنها چندین مجلد مقاله ارائه گشت (سندمل، ۲۰۱۷، ص ۱۶۰). میزان توجه به این سند تا حدی بوده است که آن را نقطهٔ عطفی مهم در تحولات روابط یهودیان و مسیحیان دانسته‌اند (ر.ک: کسلر، ۲۰۰۲؛ روزن، ۲۰۰۱).

کلمهٔ سواء، عالمان و مفتیان مسلمان، ۲۰۰۷م: یک‌سال بعد از سخنرانی پاپ بندیکت شانزدهم در سال ۲۰۰۶م که در آن وی جمله‌ای را نقل کرده بود که از نظر مسلمانان اهانت به اسلام و پیامبر بود (پاپ بندیکت شانزدهم، ۲۰۰۶)، بیش از یک‌صد عالم، روحانی و متفکر مسلمان نامه‌ای را با عنوان «کلمهٔ سواء بیننا و بینکم» خطاب به سران تمام کلیساهای جهان منتشر کردند و آنان را به صلح و همکاری دعوت نمودند. امضاکنندگان این نامه که اکنون به بیش از چهارصد نفر رسیده‌اند، از بین پیروان تمام فرقه‌ها و مکاتب اسلامی هستند. این نامه مورد توجه زیادی قرار گرفت (برای گزارشی از همایش‌ها و کنفرانس‌ها، پاسخ‌های مسیحیان، و نیز کتاب‌ها و مقالات ناظر به این نامه بنگرید به: مؤسسه آل‌البیت للفکر الاسلامی، ۲۰۱۲، ص ۱۳-۱۴ و ۲۴؛ نوابگو، ۲۰۱۱، ص ۹۶-۹۷). «کلمهٔ سواء» را بعد از «نوستراتاتانه» مهم‌ترین اقدام در زمینهٔ روابط مسلمانان و مسیحیان دانسته‌اند (همان، ص ۸).

ایمان مسیحی و تنوع ادیان: منظری پروتستانی، کلیسای انجیلی آلمان، ۲۰۱۵م: کلیسای انجیلی آلمان (Evangelische Kirche in Deutschland) در این سند تلاش می‌کند که پاسخ‌هایی عملیاتی و منسجم برای مواجهه با تکثر دینی موجود در دنیای مدرن ارائه دهد (ای.کی.دی، ۲۰۱۵، ص ۷). اهمیت این سند، هم از این جنبه است که دستورالعملی منسجم و مفصل ارائه می‌دهد (نزدیک به پنجاه صفحه) و هم از این زاویه که ناظر به زندگی روزمره و قوانین آلمان تدوین شده است و چون اهدافی عملیاتی دارد، به فهم ذهنیت طرفداران گفت‌وگوی ادیان کمک می‌کند.

خوانده‌شده به گفت‌وگو، شورای جهانی کلیساها، ۲۰۱۶م: شورای جهانی کلیساها (World Council of Churches) شورایی متشکل از ۳۴۹ کلیسای جهانی، منطقه‌ای و ملی و محلی (به‌جز کلیسای کاتولیک) است که تعداد پیروان فرقه‌هایی که عضو آن هستند به ۵۹۰ میلیون نفر در حدود ۱۵۰ کشور می‌رسد. این شورا در سال ۲۰۱۶م کتابچه‌ای را با عنوان «خوانده‌شده به گفت‌وگو: گفت‌وگوی بین دینی و درون‌مسیحی در مکالمهٔ جهانی، یک راهنمای عملی»

منتشر کرد (دابلو.سی.سی، ۲۰۱۶، ص ۳). از آنجاکه شورای جهانی کلیساها شامل گروه‌ها و فرقه‌های مسیحی متعددی است و بسیاری از کلیساهای غیر کاتولیک در آن عضوند، می‌توان آن را نماینده نگاه فرقه‌های مسیحی به مسئله گفت‌وگوی ادیان دانست.

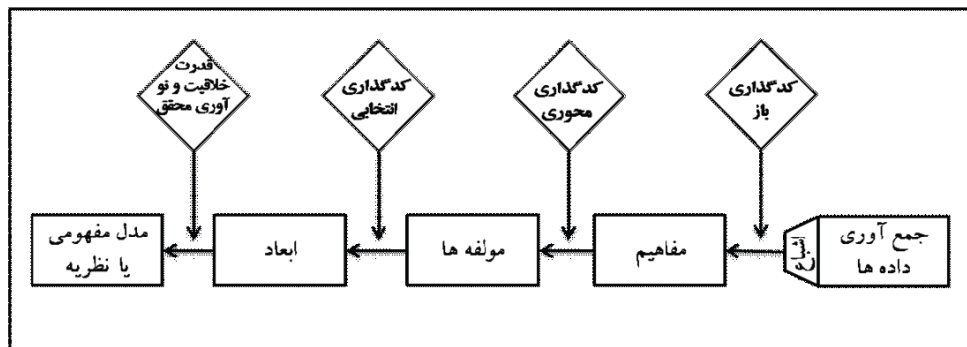
نخستین دلیل انتخاب این اسناد آن است که می‌توان آنها را به‌گونه‌ای مقبول و موجه بیانگر نظرات حامیان گفت‌وگو در آن دین یا فرقه مذکور دانست. در مورد اسناد مسیحی، به‌ویژه سند کلیسای کاتولیک، با توجه به ساختار این کلیساها و شوراها، این انتساب کاملاً روشن است. در مورد بیانیه‌های اسلامی و یهودی نیز امضاکنندگان این بیانیه‌ها متعلق به یک گروه خاص نیستند؛ بلکه عالمانی پرشمار از فرقه‌ها و گروه‌های مختلف آنها را امضا کرده‌اند؛ از این‌رو، این اسناد کاملاً با هدف ما تناسب دارد و می‌توان آنها را به طرفداران گفت‌وگوی ادیان در جهان اسلام و یهودیت انتساب داد.

دلیل دیگر اینکه رسمی و جمعی بودن این اسناد باعث می‌شود که از افتادن در دام نمونه‌های فرعی و افراطی برهیم. از آنجاکه این اسناد از سوی نهادهای والامرتبه کلیسایی و بر اساس تصمیم جمعی اعضای بلندمرتبه آن نهاد صادر شده‌اند، این اسناد دیدگاهی را نمایندگی می‌کنند که مورد قبول همه حامیان گفت‌وگو در آن فرقه است؛ زیرا قطعاً دیدگاه‌های افراطی یا شاخ این امکان را نمی‌یابند که از سوی مقامات بلندمرتبه کلیسایی و به‌عنوان نظر رسمی اعلام شوند. در بیانیه‌های اسلامی و یهودی نیز توافق افراد پرشمار از گروه‌ها و مکاتب مختلف این اطمینان را می‌دهد که آنچه در آن بیانیه مطرح شده است، حد وسط و مورد قبول قاطبه حامیان گفت‌وگوی ادیان در آن دین است.

دلیل دیگری که باعث می‌شود انتخاب این اسناد برای تحلیل مؤلفه‌های گفت‌وگوی ادیان کاری علمی و مقبول باشد، آن است که کتاب‌ها و نوشته‌هایی که از گفت‌وگوی ادیان دفاع می‌کنند، به دفعات از این اسناد نام برده و به آنها اشاره کرده‌اند و در بیشتر موارد، سعی در شرح و بسط همان مفاهیمی را دارند که در این اسناد مطرح شده‌اند.

۲-۲. استخراج مفاهیم و مؤلفه‌ها

برای کشف مفاهیم اصلی و مؤلفه‌های سازنده گفت‌وگوی ادیان، به بازخوانی این اسناد پنج‌گانه با روش «نظریه داده‌بنیاد» (Grounded Theory) پرداختیم (برای مشاهده دو پژوهش که قصد دارند نشان دهند روش نظریه داده‌بنیاد، روشی کارآمد برای فهم و نظریه‌پردازی در امور دینی است، رک: بهروزی لک و علی یاری، ۱۳۹۶؛ مهرابی و دیگران، ۱۳۹۰). این روش، مستقیماً به سراغ داده‌ها می‌رود و سعی می‌کند تا بر اساس «داده‌ها» نظریه‌ای ارائه کند (ساغروانی و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۱۵۱-۱۵۲). در تصویر شماره ۱ روند رسیدن از داده‌ها به مفاهیم و مؤلفه‌ها به‌صورت کاملاً خلاصه ترسیم شده است.



تصویر شماره ۱. روند رسیدن از داده‌ها به مدل/نظریه در روش نظریه داده‌بنیاد

برای تدوین مقاله پیش‌رو نیز پنج سند یاد شده، سطر به سطر خوانده و به قطعات کوچک‌تر تقسیم شدند. این قطعات ممکن است یک کلمه، یک عبارت، یک جمله یا حتی یک بند از این اسناد باشند. بعد از تقسیم متن به قطعات کوچک، برای اشاره به محتوای هر قطعه، یک برچسب (کُد) انتخاب شد. این کدها به نحوی انتخاب شده‌اند که گویای محتوای آن عبارت یا جمله مدنظر باشد؛ به گونه‌ای که هر فرد دیگری نیز با مشاهده آن کد، تا حدود زیادی به مفهوم آن قطعه رهنمون شود. نمونه‌ای از کدگذاری داده‌ها (عبارات و جملات اسناد) برای رسیدن به مفاهیم در جدول شماره ۱ ارائه شده است.

جدول ۱) نمونه‌ای از کدگذاری باز بر اساس داده‌های پنج سند مذکور

عبارت	منبع	مفهوم
ارتقای رابطه، جذب فرهنگی و دینی که یهودیان به‌حق نگران آن هستند را تسریع نمی‌کند. این رابطه آشکال سستی عبادت یهودی را تغییر نخواهد داد؛ ازدواج بین دینی بین یهودیان و غیریهودیان را افزایش نخواهد داد؛ یهودیان بیشتری را ترغیب نخواهد کرد که به مسیحیت بگروند و التقاطی باطل از یهودیت و مسیحیت ایجاد نخواهد کرد.	دابرو اِمت	- منفی بودن جذب‌شدن در دین دیگری - لزوم حفظ شکل سستی عبادت - مخالفت با ازدواج بین دینی جهت حفظ هویت دینی - نفی التقاط
دیانت مسیحی [حالت] بیگانه بودن دیگری را محترم می‌شمارد و درعین حال، به خاص بودن خودش نیز آگاه است.	کلیسای انجیلی	- اعتقاد به خاص بودن دین خود

<p>- لزوم اظهار دین خود - پرهیز از تحقیر دیگری</p>	<p>کلیسای انجیلی</p>	<p>کلیسا نمی تواند از اقرار به مسیح اجتناب کند؛ اما این اشتباه خواهد بود که فرض کنیم این به معنای کوچک شمردن دیگر ادیان است.</p>
<p>- مخالفت با دین همه شمول</p>	<p>شورای جهانی کلیساها</p>	<p>البته این مسئله نیز مهم است که به روشنی اعلام کنیم ایجاد یک دین همه شمول هدف مناسب و درستی برای گفت و گوی ادیان نیست.</p>
<p>- لزوم حفظ هویت دیگری</p>	<p>شورای جهانی</p>	<p>گفت و گو تمایز را از بین نمی برد: دیگری، دیگری باقی می ماند.</p>

در ادامه، مفاهیمی را که در مرحله اول استخراج شده بودند، در کنار هم قرار دادیم تا موارد مشابه شناسایی شوند. سپس این موارد مشابه از طریق کدگذاری محوری ذیل یک مؤلفه قرار گرفتند (استراوس و کربین، ۱۳۹۱، ص ۱۴۶). نمونه‌هایی از فرایند رسیدن از مفاهیم به مؤلفه‌ها را در مجموعه جداول شماره ۲ مشاهده می‌کنید.

جدول ۲) نمونه کدگذاری محوری و مؤلفه‌های استخراج شده

مؤلفه	مفاهیم
لزوم گسترش صلح	ترویج دوستی، بخشی از وظیفه کلیسا برای ترویج عشق است
	ترویج صلح، تقلید از رسولان است
	لزوم زندگی صلح‌آمیز با تمام انسان‌ها
	زندگی صلح‌آمیز راهی برای رسیدن به فرزندی خدا
	صلح، بخشی از ملکوت خداست
	صلح آرزوی ادیان
	تحقق صلح وظیفه همه
	صلح دینی، ضامن صلح بین ملت‌ها
	گسترده‌گی فاجعه در صورت عدم صلح
	در خطر بودن آینده جهان بدون صلح ادیان
	استفاده از ایمان جهت ترویج صلح
	رابطه ذاتی بین گفت و گوی ادیان و تعهد به صلح

مؤلفه	مفاهیم
لزوم حفظ هویت خود	منفی بودن جذب شدن در دین دیگری
	لزوم حفظ شکل سنتی عبادت
	مخالفت با ازدواج بین‌دینی جهت حفظ هویت خود
	نفی التقاط
	اعتقاد به خاص بودن دین خود
	لزوم اظهار دین خود
	مخالفت با دین همه‌شمول
	لزوم حفظ هویت دیگری
مؤلفه	مفاهیم
لزوم برتری	تحمیل، ثمره‌ای نخواهد داشت
	لزوم احترام به وفاداری طرف مقابل به دین خودش
	گفت‌وگو مانع تبلیغ دین نیست
	عدم اصرار بر برداشتی خاص از یک متن مشترک
	دادن اجازه نقد به دیگران
	تقییح استفاده عامدانه از گفت‌وگو به‌عنوان ابزار تغییر دین دیگری

ارائه تمام جدول‌های استخراج مفاهیم از داده‌ها (عبارات و قطعات اسناد مذکور) و جدول‌های استخراج مؤلفه‌ها از مفاهیم در یک مقاله ممکن نیست (برای مطالعه تفصیلی داده‌ها، مفاهیم و مؤلفه‌ها، رک: حقانی فضل، ۱۳۹۷، ص ۴۶-۹۰؛ همچنین هر پنج سند به زبان انگلیسی در دسترس عموم قرار دارند)؛ از این‌رو به جدول‌هایی که در بالا اشاره شد، بسنده می‌کنیم و به معرفی مؤلفه‌ها و ابعاد اصلی می‌پردازیم.

با بررسی اسناد و بیاپه‌های مربوط به گفت‌وگوی ادیان، به ۲۱ مؤلفه می‌رسیم که ذیل چهار دسته کلی‌تر (ابعاد اصلی) قرار دارند:

- مؤلفه‌های مربوط به صلح و خشونت؛
- مؤلفه‌های مربوط به اشتراکات و اختلافات ادیان؛
- مؤلفه‌های مربوط به دیگری دینی؛
- مؤلفه‌های مربوط به اهداف و جنبه‌های عملی ادیان.

براین اساس می‌توان جدولی از ابعاد اصلی گفت‌وگوی ادیان و مؤلفه‌های هر بعد ترسیم کرد. البته این ۲۱ مؤلفه، همه در یک سطح نیستند و برخی از مؤلفه‌ها در واقع زیرمؤلفه‌اند و می‌توان آنها را ذیل مؤلفه‌ای دیگر قرار داد. در جدولی که این مؤلفه‌ها را نشان می‌دهند (جدول شماره ۳)، مؤلفه‌های فرعی‌تر با ستاره‌ای در ابتدای آنها مشخص شده‌اند.

جدول ۳) مؤلفه‌های الگوی گفت‌وگوی ادیان

مؤلفه‌ها	ابعاد اصلی
لزوم گسترش صلح	مؤلفه‌های ناظر به خشونت و صلح
لزوم پرهیز از خشونت	
پاک‌کردن کینه‌ها و اختلافات گذشته	
تأکید بر مشترکات	مؤلفه‌های مربوط به اشتراکات و اختلافات
تأکید بر وجود اختلاف و به رسمیت شناختن اختلاف	
لزوم حفظ هویت خود	
آزادی دینی	
نفی تحمیل	
سپردن قضاوت به خدا	
کرامت و شأن انسانی	مؤلفه‌های مربوط به دیگری دینی
بهره‌مندی دیگری از حق / حجیت دین دیگری	
* همه‌شمول بودن طرح خدا	
* حق جو بودن دیگری	
* بهره‌مندی دیگری از نجات	
لزوم تلاش برای فهم دیگری	
آموختن از دیگری	
وجود ارزش‌های فرادینی یا مشترک بین ادیان	مؤلفه‌های مربوط به اهداف جمعی و عملی ادیان
امکان همکاری ادیان	
* مشارکت در شناخت خداوند و گسترش شناخت حقیقت	
* تلاش برای ساختن جهان بهتر و حل معضلات بشر	
گفت‌وگو راهی اصلی برای رسیدن به اهداف و ارزش‌ها	

۳. ویژگی‌های الگوی گفت‌وگوی ادیان

تحلیل مؤلفه‌های یاد شده ما را قادر می‌سازد که ویژگی‌ها و ممیزه‌های الگوی گفت‌وگوی ادیان را بشناسیم؛ زیرا بررسی مؤلفه‌های هر بُعد می‌تواند هسته مرکزی و ارزش اصلی حاکم بر آن بعد را نمایان کند (خنیفر و مسلمی، ۱۳۹۶، ص ۲۰۵).

از این‌رو، ابعاد چهارگانه و مؤلفه‌های زیرمجموعه آنها را مبنای تحلیل خود قرار می‌دهیم تا به ذهنیت حاکم بر فضای فکری گفت‌وگوی ادیان پی ببریم و ویژگی‌های اصلی آن را تشخیص دهیم. از این میان، سه ویژگی هستند که می‌توان گفت طرح‌واره الگوی گفت‌وگوی ادیان را شکل می‌دهند و همان ویژگی‌هایی هستند که باعث تمایز و تشخیص الگوی گفت‌وگوی ادیان می‌شوند.

۳-۱. تسلط ارزش‌های مدرن

با بررسی مؤلفه‌ها و مفاهیمی که در هر بعد وجود دارد، می‌توان به ارزش محوری آن بعد پی برد. در بُعد مربوط به صلح و خشونت، مؤلفه اصلی صلح است و دو مؤلفه دیگر، در واقع در خدمت آن هستند: خشونت نفی می‌شود تا صلح در امان باشد؛ کینه‌ها و اختلافات گذشته نیز از این‌روی به فراموشی سپرده می‌شوند که محملی برای شروع نزاع و خشونت‌اند. بدین ترتیب، می‌توان گفت آنچه این سه مؤلفه را به هم پیوند می‌دهد، «ارزش صلح» است. با بررسی مفاهیم و ادبیات به کار رفته در این اسناد، می‌بینیم که خود صلح موضوعیت دارد؛ یعنی چنین نیست که صلح برای چیزی دیگری خواسته شده باشد؛ بلکه پیش‌فرض این نوشته‌ها این است که باید در صلح زندگی کنیم. در واقع، صلح بذاته مطلوب است. با در نظر گرفتن این نکته می‌توانیم بگوییم که ارزش محوری در بُعد اول، «ارزش ذاتی صلح» است.

در بخش مربوط به اشتراکات و اختلافات ادیان، مؤلفه‌ها حول دو محور شکل گرفته‌اند: «خودی» و «دیگری». تأکید بر مشترکات برای آن است که نشان دهد «دیگری» نیز پیوندهای وثیقی با ما دارد. این مشترکات می‌تواند بهانه‌ای باشد که «دیگری» را در کنار خود بپذیریم. تأکید بر اختلافات و نیز لزوم حفظ هویت بیان می‌کنند که گرچه دیگری با ما اشتراکات فراوانی دارد، اما همچنان ما، ما هستیم و دیگری، دیگری؛ یعنی مرزی وجود دارد که ما و دیگری را از هم جدا می‌کند. مؤلفه آزادی دینی برای این است که بیان کند، گرچه بین ما مرز وجود دارد، اما کارکرد این مرز آن نیست که دیگری را سرکوب کنیم؛ بلکه برای آن است که هویت خویش را تشخیص دهیم و از خاص بودن خود حفاظت کنیم. نتیجه ترکیب دو مؤلفه آزادی دینی و لزوم حفظ هویت خود این می‌شود که ادیان در گفت‌وگوی دینی عقاید خود را ابراز می‌کنند، اما تحمیل عقاید خود به دیگری را نفی می‌کنند. آزادی دینی مستلزم این است که بسیاری از افراد اشتباه کنند و راه خطا را برگزینند؛ از این‌رو، انسان برای آنکه آزادی دینی را خدشه‌دار نکند، دست از قضاوت می‌شوید و آن را به خدا می‌سپرد. تمام این مؤلفه‌ها در کنار هم نشان می‌دهند که در ذهنیت گفت‌وگویی، «خودی» و «دیگری» هر دو به رسمیت شناخته شده، در کنار هم فهمیده می‌شوند.

در بخش مربوط به دیگری دینی، همه مؤلفه‌ها در خدمت «ارتقای جایگاه دیگری» است. مؤلفه کرامت و شأن انسان‌ها این آموزه را بیان می‌کند که هر فردی (در اینجا دیگری دینی)، فارغ از عقیده و باورش، حتی اگر آن اعتقاد با باور ما ناسازگار باشد، از شأن و کرامت برخوردار است. مؤلفه‌های به‌هم‌پیوسته‌ای که بیان می‌کنند دیگری نیز در

طرح خدا قرار دارد و از حقیقت بهره‌مند است، این شأن و کرامت ذاتی را تقویت می‌کنند. دو مؤلفه آخر، در واقع نتیجه مؤلفه‌های قبل هستند؛ به این بیان که وقتی دیگری دارای شأن است و از حق نیز بهره دارد، در این صورت باید او را همان‌گونه فهمید که خودش می‌خواهد و حتی از او آموخت. در واقع، پس از آنکه در بُعد دوم، دیگری در کنار خودی به رسمیت شناخته می‌شود، در بعد سوم، «ارتقای جایگاه دیگری» محوریت می‌یابد.

در بُعد چهارم بیان می‌شود که انسان‌ها هدفی دارند که بین همه آنها مشترک است؛ از این‌رو، این اهداف یا فردینی‌اند یا اینکه بین همه ادیان مشترک‌اند. انسان‌ها نیز قرار است از طریق گفت‌وگو، برای رسیدن به این هدف تلاش کنند. نگاهی به ارزش‌های مطرح‌شده در این بخش نشان می‌دهد که هدف گفت‌وگوی دینی این است که «جهان را به جایی بهتر تبدیل کند». از این‌رو، محور بُعد چهارم «ساختن جهان بهتر» است.

بر این اساس، ارزش‌ها و محورهای اصلی گفت‌وگوی ادیان عبارت‌اند از: ارزش ذاتی صلح، خودی و دیگری در کنار هم، ارتقای جایگاه دیگری، و تلاش برای ساختن دنیایی بهتر (ر.ک: جدول شماره ۴). در اینجا می‌توان بسیاری از ارزش‌ها و آرزوهای دنیای مدرن را مشاهده کرد. در دین سنتی، انسان فقط به دنبال ساختن آخرت خویش است؛ اما اکنون حتی در گفت‌وگوی ادیان نیز می‌خواهد همین دنیا را بسازد. در دنیای سنتی، انسان خود را چندان کاره‌ای نمی‌بیند و تمام مشیت‌ها در دست خداست؛ اما انسان مدرن خود را مؤثر در عالم می‌داند؛ به همین دلیل، در الگوی گفت‌وگوی ادیان، از گفت‌و شنود الهیاتی و تلاش برای فهم مسائل ماورائی فراتر می‌رود و دست به کار ساختن جهانی بهتر می‌شود.

جدول ۴) ارزش‌های اصلی گفت‌وگوی ادیان

مؤلفه‌ها	ابعاد اصلی
	مؤلفه‌های ناظر به خشونت و صلح
لزوم گسترش صلح	ارزش ذاتی صلح
لزوم پرهیز از خشونت	
پاک‌کردن کینه‌ها و اختلافات گذشته	
	مؤلفه‌های مربوط به اشتراکات و اختلافات
تأکید بر مشترکات	«خودی» و «دیگری» در کنار هم
تأکید بر وجود اختلاف و به رسمیت شناختن اختلاف	
لزوم حفظ هویت خود	
آزادی دینی	
نفی تحمیل	
اختصاص قضاوت به خدا	

	مؤلفه‌های مربوط به دیگری دینی
کرامت و شأن انسانی	ارتقای جایگاه «دیگری»
بهره‌مندی دیگری از حق / حجیت دین دیگری	
* همه‌شمول بودن طرح خدا	
* حق جو بودن دیگری	
* بهره‌مندی دیگری از نجات	
لزوم تلاش برای فهم دیگری	
آموختن از دیگری	
	مؤلفه‌های مربوط به اهداف جمعی و عملی ادیان
وجود ارزش‌های فرادینی یا مشترک بین ادیان	تلاش برای ساختن جهانی بهتر
امکان همکاری ادیان	
* مشارکت در شناخت خداوند و گسترش شناخت حقیقت	
* تلاش برای ساختن جهان بهتر و حل معضلات بشر	
گفت‌وگو راهی اصلی برای رسیدن به اهداف و ارزش‌ها	

نگاهی به این چهار محور نشان می‌دهد که سه محور اول در خدمت محور چهارم‌اند؛ یعنی تلاش برای ساختن جهان بهتر. صلح، ارزش ذاتی دارد؛ زیرا انسان و حیات او اهمیت یافته است و انسان مدرن قصد دارد تا در صلح، زندگی‌اش را بسازد. برای اینکه به این صلح برسد، لازم است تا خصومت را کنار بگذارد و «دیگری را به رسمیت بشناسد و دیگری را نیز در کنار خود بپذیرد». رابطه خود و دیگری در جهان مدرن، نسبت به جهان سنتی تغییر کرده است؛ «خودی» نمی‌تواند مانند جهان گذشته ادعای آقایی و سروری داشته باشد؛ از این‌رو، جایگاه دیگری را نیز ارتقا می‌دهد و برای او کرامت ذاتی قائل می‌شود و او را نیز بهره‌مند از حقیقت و نجات معرفی می‌کند. و همه اینها در خدمت بُعد چهارم‌اند؛ یعنی من و دیگری - که او نیز همچون من ارج و قرب دارد - با هم همکاری می‌کنیم تا جهان را به جایی بهتر برای زندگی تبدیل کنیم. به همین دلیل است که گفتمان گفت‌وگوی ادیان را گفتمان همزیستی نیز می‌خوانند؛ زیرا محور در آن، زیستن و زندگی است.

بر این اساس می‌توان مدعی شد که نظام ارزشی حاکم بر این اسناد، هم بازتاب ارزش‌های مدرن (جهانی‌شدن، جنبش‌های ضد جنگ، ارزش حفظ جان انسان در هر صورت، پذیرش تکثر و...) است و هم پاسخی است به مسائل

و مشکلات جاری در دنیای مدرن (مشکلات و مسائل ناشی از نزاع‌ها، مسئله مهاجران در کشورهای غربی، تردیدهای انسان‌ها در اثر گسترش فناوری، مخاطرات زیست‌محیطی و...) در یک جمله می‌توان گفت: الگوی گفت‌وگوی ادیان، راه‌حلی مؤمنانه برای حفظ فعالیت دینی در جهانی است که ارزش‌های آن با جهان سنتی تغییر یافته است.

۳-۲. ارتقای جایگاه دیگری دینی در عین پذیرش اختلاف

چنان که پیش‌تر نیز اشاره شد، دیدگاه‌های موجود درباره تعامل بین ادیان را می‌توان ذیل سه دسته کلی دسته‌بندی کرد: طرفداران جدل و طرد دیگری دینی؛ الگوی پذیرش مطلق؛ و الگوی گفت‌وگوی ادیان. این تقسیم‌بندی سه‌گانه بدان معنا نیست که خطی واضح و پررنگ بین این الگوها وجود دارد و تمییز طرفداران گفت‌وگو از حامیان دو الگوی دیگر کاری ساده و امری روشن است؛ زیرا اولاً طرفداران گفت‌وگوی ادیان متنوع و گونه‌گون‌اند و ثانیاً شباهت‌های فراوانی بین سخنان و ادعاهای برخی گروه‌های طرفدار گفت‌وگو با دو گروه دیگر می‌بینیم. برای مثال، تأکید بر حفظ هویت دینی را، هم در بین طرفداران گفت‌وگو می‌بینیم و هم در بین کسانی که مخالف گفت‌وگویند؛ یا تأکید بر مشترکات را، هم در بین طرفداران گفت‌وگو می‌بینیم و هم در بین کسانی که اختلافات ادیان را صوری می‌دانند. در واقع، الگوی گفت‌وگو چتری بزرگ و دامن‌گستر است که طیف گسترده‌ای از نظریات و دیدگاه‌ها را شامل می‌شود. یک سر طیف دیدگاه‌هایی قرار دارند که شباهت‌های متعددی با الگوی طرد و انکار دارند و سر دیگر طیف دیدگاه‌هایی‌اند که به الگوی پذیرش مطلق شباهت دارند.

تحلیل مؤلفه‌های بیست‌ویک‌گانه پیش‌گفته نشان می‌دهد که دو ویژگی در الگوی گفت‌وگو وجود دارد که باعث می‌شود به‌رغم تنوع و گوناگونی مذکور، بتوان حامیان گفت‌وگو را از حامیان دو الگوی دیگر بازشناخت. این دو ویژگی، پاسخی است که طرفداران گفت‌وگو به دو پرسش ذیل می‌دهند:

- آیا اختلاف بین ادیان، واقعی است یا خیر؟
- اگر اختلاف واقعی است، باید چه رویکردی به دیگری دینی داشته باشیم؟

چنان‌که در مؤلفه‌های مربوط به اشتراکات و اختلافات ادیان مشاهده کردیم، طرفداران گفت‌وگو بر واقعی بودن اختلاف بین ادیان تأکید داشتند و مدعی بودند که این اختلافات باید به رسمیت شناخته شود و نباید برای پاک کردن آنها تلاش کرد. در واقع، دو مؤلفه به رسمیت شناختن اختلاف و لزوم حفظ هویت دینی، پاسخ گروه‌های طرفدار گفت‌وگو به پرسش اول است. این دو مؤلفه باعث می‌شود که طرفداران گفت‌وگو، از کسانی که به وحدت ادیان یا «یک‌الهیات برای همه» دعوت می‌کنند، تمایز بیابند. خود این اسناد، گاه به‌صراحت به این تمایز اشاره می‌کنند (ای.کی.دی، ۲۰۱۵، ص ۱۸). تأکید بر وجود اختلاف بین ادیان و لزوم به رسمیت شناختن این اختلافات، نقطه تمایز الگوی گفت‌وگو از الگوی پذیرش مطلق است.

پاسخ طرفداران گفت‌وگو به پرسش دوم نیز وجه تمایز آنان از الگوی طرد و انکار است. مؤلفه‌های مربوط به دیگری دینی در الگوی گفت‌وگو، از آزادی دینی، نفی تحمیل عقاید، کرامت ذاتی دیگری و نفی تبعیض، حتی تبعیض‌های دینی، سخن می‌گویند. آن‌گونه که بیان شد، تمام این مؤلفه‌ها قصد دارند تا جایگاه دیگری را از لحاظ آزادی و کرامت، تا حد خودی ارتقا دهند. همین «ارتقای جایگاه دیگری» نقطه تمایز الگوی گفت‌وگو از الگوی طرد و انکار است. از این‌رو، طرفدار گفت‌وگوی ادیان، حتی اگر در نگاه الهیاتی‌اش به شدت انحصارگرا باشد و دیگری را کاملاً باطل بداند، باز هم سطحی از آزادی و کرامت را برای دیگری در نظر می‌گیرد که به‌روشنی با الگوی طرد و انکار تفاوت دارد.

همین مسئله باعث می‌شود که نتوان تعاملات مسلمانان با اهل کتاب راه، گرچه اهل کتاب در حفظ دین خود مختار بودند، جزو گفت‌وگوی ادیان قرار داد؛ چراکه در بیشتر طول تاریخ و ذیل حکومت‌ها و خلافت‌های مختلف اسلامی، اهل کتاب، گرچه با پرداخت جزیه از امنیت سرزمین اسلامی برخوردار بودند، اما از نظر دینی در جایگاهی پایین‌تر از مسلمانان برخوردار بودند و حکومت‌ها، از نظر حقوقی نیز بین آنان و مسلمانان تبعیض‌هایی قائل می‌شدند.

در نتیجه، ما با طیفی از گروه‌ها و دیدگاه‌های متنوع مواجهیم که برخی از آنها از جهاتی شبیه به طردگرایانند (مثلاً در باب دستیابی به حقیقت انحصارگرایند) و برخی دیگر شباهت بسیاری به الگوی پذیرش مطلق دارند؛ اما دو ویژگی بالا طیف طرفداران گفت‌وگو را از دو گروه دیگر جدا می‌کند و به آن هویتی متمایز می‌بخشد. همچنین طیفی بودن این مسئله را به‌روشنی تبیین می‌کند که چرا برخی مؤلفه‌ها در یک سند، پررنگ‌تر از سند دیگرند یا برخی مؤلفه‌ها در برخی اسناد نیامده‌اند. برای مثال، درباره آموختن از دیگری، در سند نوسترا اتانه چیزی دیده نمی‌شود که همین امر منشأ انتقاداتی به این سند شده است (کوهن، ۲۰۱۷، ص ۶-۷)؛ اما علت این امر آن است که نوسترا اتانه رویکردی شمول‌گرایانه دارد و گرچه دیگری را به رسمیت می‌شناسد، اما چون خود را واجد کامل‌ترین حقیقت می‌داند، نیازی به آموختن از دیگری دینی احساس نمی‌کند.

۳-۳. ارجحیت عمل‌گرایی بر الهیات

همان‌گونه که در تحلیل مؤلفه‌های گفت‌وگوی ادیان بیان شد، گفت‌وگوی ادیان که یک الگوی کنشی و رفتاری است، تحقق هم‌زیستی مسالمت‌آمیز و ساختن جهانی بهتر را هدف اصلی خود قرار داده است. این هدف عمل‌گرایانه باعث شده است که گفت‌وگوی ادیان موضوعات فرادینی یا مشترک بین ادیان را مبنای کار خود قرار می‌دهد. این خصلت فراالهیاتی بودن، که ناشی از عمل‌گرایی الگوی گفت‌وگوی ادیان است، موجب شده که این الگو بتواند خود را با دیدگاه‌های الهیاتی متنوعی سازگار کند. از این‌رو، می‌بینیم همین اسناد پنج‌گانه نیز مبانی متفاوتی

دربارهٔ تکثر ادیان دارند. این تنوع از نگاه شبه‌انحصارگرایانهٔ دابرو امت، تا درجه‌بندی حقیقت در کلمهٔ سواء، تا شمول‌گرایی در نوستراتات و تا حمایتِ خاصِ کلیسای انجیلی از تکثر ادیان را شامل می‌شود.

در میان این اسناد، دابرو امت از ادبیاتی استفاده می‌کند که بسیار شبیه به دیدگاه انحصارگرایی است؛ چراکه اولاً دربارهٔ بهره‌مندی مسیحیان از حق و رستگاری آنان سکوت کرده است؛ ثانیاً در مواردی هم که بر مشترکات تأکید می‌کند، خدای بنی‌اسرائیل را ملاک قرار می‌دهد: «گرچه پرستش مسیحی انتخاب دینی مقبولی برای یهودیان نیست، اما ما به‌عنوان الهیدانان یهودی ابراز شادمانی می‌کنیم که به واسطهٔ مسیحیت، صدها میلیون نفر وارد رابطه با خدای اسرائیل شده‌اند». آنجایی هم که از اشتراک در کتاب دینی سخن می‌گوید، از این سخن می‌گوید که مسیحیان نیز در این کتاب عقاید بنی‌اسرائیل را می‌یابند.

پاسخ نویسندگان دابرو امت در برابر انتقاد از موضع الهیاتی آنان نیز مؤید همین برداشت است. برخی از منتقدان دابرو امت با اشاره به این عبارت که «یهودیان و مسیحیان یک خدا را می‌پرستند»، نقد کرده‌اند که چرا این سند به نحو صریحی نظر مسیحیان دربارهٔ مشارکت عیسی در الوهیت را رد نمی‌کند؛ درحالی‌که اعتقاد به الوهیت عیسی، دستور خدا بر پرهیز از شرک را نقض می‌کند. نویسندگان دابرو امت در پاسخ به این اشکالات گفتند که این ناقدان اساساً ماهیت این بیانیه را اشتباه متوجه شده‌اند. دابرو امت یک سند عالمانه یا الهیاتی نیست؛ بلکه یک بیانیهٔ سیاسی است که قصد دارد توجه‌ها را به یک گفت‌وگوی جدی جلب کند و حداقل‌های لازم برای این گفت‌وگو را ارائه دهد (سندمل، ۲۰۱۷، ص ۵). دابرو امت، با تأکید بر مشترکات و نیز احاطهٔ قضاوت دربارهٔ اختلافات عقیدتی به آخرالزمان، خود را در گفتمان گفت‌وگو جا داده است و همان‌گونه که نویسندگان نیز گفته‌اند، حداقل‌های لازم برای گفت‌وگو را ارائه کرده است.

نامهٔ «کلمهٔ سواء» بر دیدگاه اسلامی درجه‌بندی دین بنا شده است؛ به این معنا که یهودیت و مسیحیت و اسلام، ریشه‌ای الهی دارند و با نسخ دین قبلی، دین بعدی - که کامل‌تر است - آمده است؛ در نتیجه، دین قبلی حتی اگر دیگر اعتبار خود را از دست داده باشد، باز هم نسخهٔ قبلی «دین» است. تعبیر اهل کتاب نیز به همین مسئله اشاره دارد که منشأ عقاید یهودیان و مسیحیان کتاب‌هایی است که خدا - پیش‌تر و در مراحل قبل - برای انسان فرستاده است. از این روست که می‌بینیم نویسندگان نامهٔ «کلمهٔ سواء» به کتاب مقدس مسیحیان استناد نموده و با آن به‌گونه‌ای برخورد کرده‌اند که گویی دارای اعتبار است و حتی اعلام می‌کنند، ما از مسیحیان می‌خواهیم که به کتاب خود بیشتر عمل کنند؛ اما از سوی دیگر، سعی کرده‌اند نحوهٔ استفادهٔ ایشان از کتاب مقدس با مبانی الهیاتی اسلامی نیز هماهنگ باشد؛ از این‌رو اصلاً از *پولس* و *یوحنا* نقل قول نکرده‌اند یا مثلاً وقتی از قرآن نقل قول می‌کنند، می‌گویند که خدا چنین گفت؛ اما در نقل قول از کتاب مقدس می‌گویند: عیسی چنین گفت یا اینکه این مطلب در کتاب مقدس نیز آمده است.

کلیسای کاتولیک در شورای واتیکان دو، در باب تکثر ادیان، موضعی شمول‌گرایانه برگزید. این نگاه در نوسترا اتاته نیز مشاهده می‌شود. از این‌رو می‌گوید: ادیان دیگر نیز «پرتوی از آن حقیقتی که تمام انسان‌ها را منور می‌کند را منعکس می‌کنند» (Nostra Aetate).

طبق دیدگاه شمول‌گرایانه کلیسای کاتولیک، بهره‌دیگر ادیان از حقیقت، در واقع پرتوی از حقیقتی است که در مسیح متجلی شده است. بر همین مبناست که کلیسای کاتولیک مسیحیت را در موقعیتی بسیار بالاتر قرار می‌دهد: «این درست است که پیروان دیگر ادیان می‌توانند فیض الهی را دریافت کنند، اما این نکته نیز مسلم است که آنان به‌شدت در مقایسه با کسانی که در کلیسا به کمال ابزار رستگاری دسترسی دارند، در موقعیت ضعیف‌تر و ناقص‌تری قرار دارند» (Dominus Iesus) و به همین دلیل است که کلیسای کاتولیک با اینکه بعد از شورای دوم واتیکان ادیان دیگر را نیز معتبر و محترم دانست، اما همچنان هم با پولرایسم مخالفت می‌کند و هم خصلت تبشیری خود را حفظ کرده است؛ چراکه معتقد است در مسیح بود که «خدایوند خود را به کامل‌ترین شکلش آشکار ساخت... این خودانکشافی خدا در مسیح، بنیادی‌ترین دلیلی است که توضیح می‌دهد که چرا کلیسا ذاتاً تبشیری است. کلیسا کاری به‌جز اعلام انجیل - یعنی کامل‌ترین حقیقتی که خدا ما را قادر ساخته است که درباره‌ی خود او بدانیم - نمی‌تواند بکند» (پاپ ژان پل دوم، ۱۹۹۰).

از سوی دیگر، همین نگاه شمول‌گرایانه باعث شده است که کلیسای کاتولیک همچنان بر انحراف دیگر ادیان تأکید کند و درباره‌ی مناسک دیگر ادیان موضعی دوگانه داشته باشد: از سویی، برخی از آنها را مفید و سودمند می‌داند؛ زیرا فرد را برای پذیرش حق آماده می‌کنند؛ و از سوی دیگر، مدعی می‌شود که سطح این اعمال، تنها در همین حد است که دل را آماده کند «و نباید برای این مناسک منشائی الهی قائل شد یا آنها را دارای اثر نجات‌بخش ناشی از عمل مسیح (ex opere operato) دانست» (Dominus Iesus).

در میان این اسناد، سند کلیسای انجیلی سندی است که صریح‌تر از دیگر اسناد درباره‌ی تکثر ادیان و لزوم پذیرش آن حرف می‌زند و می‌گوید: این نگاه «مبتنی بر این بینش است که هیچ منظر و دیدگاه خنثایی وجود ندارد که از آن منظر بتوانیم تمام ادیان را با هم مقایسه کنیم» (ای.کی.دی، ۲۰۱۵، ص ۵). این سند در مبنای الهیاتی خود می‌گوید که خود خدایوند این تکثر را مجاز دانسته است (همان، ص ۱۳). البته این سند نیز به‌رغم تأکید بسیار بر پذیرش تکثر ادیان، مؤلفه‌ی لزوم حفظ هویت خود را بیان می‌کند و با این دیدگاه نیز مخالف است که تفاوت‌ها را نادیده بگیریم و صرفاً بر نقطه‌ی مشترک ادیان تأکید کنیم (همان). در واقع، این سند با ترویج نوعی از کثرت‌گرایی، دیگری را معتبر می‌شمرد و با تأکید بر لزوم حفظ هویت مسیحی، بر خاص بودن خود تأکید می‌کند.

از آنجاکه گفت‌وگوی ادیان عملاً این ظرفیت را نشان داده است که بر دیدگاه‌های الهیاتی مختلفی بنا شود، نظریه‌پردازان امر گفت‌وگو گاه به این مسئله پرداخته‌اند که کدام مبنای الهیاتی برای گفت‌وگو بهتر است. برای مثال، در مقاله‌ای با عنوان «از (و نه فقط درباره‌ی) دیگر ادیان بیاموزیم»، پس از نقد مبنای شمول‌گرایانه نوسترا اتاته،

ادعا شده که بهتر است روابط ادیان را بر کثرت‌گرایی بنا کنیم؛ زیرا دیدگاه‌های کثرت‌گرایانه، ادیان جهان را از نظر بهره‌مندی از حقیقت و نجات، تقریباً برابر می‌بینند و این مسئله می‌تواند مواجههٔ صادقانه را ترغیب کند و دادوستدی ثمربخش بین پیروان ادیان پدید آورد (ر.ک: ثاتامانیل، ۲۰۱۷). در مقابل، کسانی نیز معتقدند بحث بر سر مبانی الهیاتی راهگشا نیست و برای رسیدن به هدف اصلی گفت‌وگوی ادیان باید راه‌حلی عمل‌گرایانه‌تر داشت. به همین دلیل، به‌جای بحث دربارهٔ اینکه کدام مبنا الهیاتی بهتر است، حداقل‌هایی را به‌عنوان لازمهٔ گفت‌وگو مطرح کرده‌اند: «ادعان به اینکه درجه‌ای از حقیقت الهی در هر دین وجود دارد، همراه با آمادگی جهت آموختن از آن حقیقت، شرط لازم برای روابط ثمربخش بین ادیان است» (کوهن، ۲۰۱۷، ص ۱۱).

تنوع الهیاتی اسناد پنج‌گانه و نیز بحث‌های نظریه‌پردازان گفت‌وگو بر سر انتخاب مبنا الهیاتی یا اتخاذ مبانی عمل‌گرایانه، نشان می‌دهد که الگوی گفت‌وگو در ذات خود موضعی فراالهیاتی دارد. این الگو در ذات خود کاملاً عمل‌گرایانه است؛ چراکه قصد دارد راهی بیابد که ادیان مختلف در دنیای جدید امکان همکاری و بقا داشته باشند.

نتیجه‌گیری

بسیاری از نظریه‌پردازان معتقدند که گفت‌وگوی ادیان به معنایی که امروزه رواج دارد، با تعاملات مسالمت‌آمیزی که در گذشته بین پیروان ادیان رخ می‌داده است، تفاوت بینادین دارد. برای تبیین این وجه تمایز، ابتدا بیان شد که آنچه امروزه به‌عنوان گفت‌وگوی ادیان رواج دارد، نه یک مکالمهٔ الهیاتی، بلکه الگویی برای کنش و تعامل است. در ادامه، برای کشف خصوصیتی که باعث می‌شود این الگو ماهیتی متمایز بیابد، به تحلیل مؤلفه‌های اصلی این الگو پرداختیم. نگاهی به مفاهیم و مؤلفه‌های سازندهٔ این الگو نشان می‌دهد که چهار ارزش اصلی به الگوی گفت‌وگوی ادیان جهت می‌دهند که عبارت‌اند از: ارزش ذاتی صلح؛ من و دیگری در کنار هم؛ ارتقای جایگاه دیگری؛ و تلاش برای ساختن جهانی بهتر. همچنین بیان شد که در بین این چهار ارزش نیز ارزش چهارم محوریت دارد. مروری بر این مؤلفه‌ها و ارزش‌ها نشان‌دهندهٔ روح مدرن الگوی گفت‌وگوست. همچنین بیان شد که عمل‌گرایانه بودن هدف گفت‌وگوی ادیان - که ناشی از همین روح مدرن است - گفت‌وگوی ادیان را به امری فراالهیاتی بدل کرده است که می‌تواند با مبانی الهیاتی متفاوت و متنوعی سازگار شود. همچنین نشان دادیم که ارتقای جایگاه دیگری دینی باعث شده است که تقریباً هیچ یک از نمونه‌هایی که در تاریخ شاهد همزیستی مسالمت‌آمیز بین پیروان ادیان ابراهیمی هستیم، شباهتی به آنچه در گفت‌وگوی ادیان رخ می‌دهد، نداشته باشد. به همین دلیل است که نمی‌توان برخورد مسالمت‌جویانهٔ مسلمانان با یهودیان و مسیحیان ذیل عنوان اهل کتاب را ذیل الگوی گفت‌وگوی ادیان قرار داد؛ چراکه آن تعامل، ویژگی‌ها و مؤلفه‌های الگوی گفت‌وگو را ندارد. این ویژگی‌ها همان وجه تمایزی‌اند که گفت‌وگوی ادیان را تشخص می‌بخشد و گفت‌وگوی ادیان را به الگویی برای تعامل و کنش تبدیل می‌کنند که با دربرگرفتن ارزش‌های مدرن و سازگار شدن با آنها، راهی پیش پای پیروان ادیان می‌گشاید تا بتوانند حضورشان را در دنیای مدرن و مطابق با دنیای مدرن ادامه دهند.

منابع

- استراوس، انسلم و جولیت کرین، ۱۳۹۱، *مبانی پژوهش کیفی*، ترجمه ابراهیم افشار، چ دوم، تهران، نشر نی.
- اشمیتز، ۱۳۸۰، «مبانی گفت‌وگو میان ادیان»، ترجمه محمد حبیبی مجنده، *نامه مفید*، ش ۲۵، ص ۲۵۳-۲۷۳.
- بهریزی لک، غلامرضا و حسن علی یاری، ۱۳۹۶، «کاربرد روش تحقیق نظریه داده بنیاد در استخراج نظریه از متون دینی»، *مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی*، ش ۷۳، ص ۵۵۰-۵۶۵.
- حقانی فضل، محمد، ۱۳۹۷، *بررسی تأثیر ماهیت گفت‌وگوی ادیان بر تفسیر متون مقدس*، پایان‌نامه دکتری، چاپ نشده، دانشگاه ادیان و مذاهب قم.
- خنیفر، حسین و ناهید مسلمی، ۱۳۹۶، *اصول و مبانی روش‌های پژوهش کیفی*، تهران، نگاه دانش.
- رنارد، جان، ۱۳۹۴، *اسلام و مسیحیت: بررسی تطبیقی اندیشه‌های کلامی*، ترجمه و تحقیق احمد نمایی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- ساغروانی، سیما و دیگران، ۱۳۹۳، «تحمیل نظریه به داده‌ها یا ظهور نظریه از داده‌ها: نظریه‌پردازی در علوم انسانی با روش‌شناسی نظریه داده‌بنیاد»، *پژوهش‌نامه مبانی تعلیم و تربیت*، ش ۴، ص ۱۵۱-۱۷۰.
- شارپ، اریک، ۱۳۸۴، «گفت‌وگوی ادیان»، ترجمه غلامرضا اکرمی، *اخبار ادیان*، ش ۱۷، ص ۳۳-۳۷.
- مهرابی، امیرحمزه و دیگران، ۱۳۹۰، «معرفی روش‌شناسی نظریه داده‌بنیاد برای تحقیقات اسلامی (ارائه یک نمونه)»، *مدیریت فرهنگ سازمانی*، ش ۲۳، ص ۵-۳۰.

A Common Word between Us and You (ACW Letter). Retrieved from:

<https://www.acommonword.com/the-acw-document/>

Borelli, John, 2017, "Nostra Aetate: Origin, History, and Vatican II Context", in: *The Future of Interreligious Dialogue: A Multi-Religious Conversation on Nostra Aetate*, Editors: Cohen, Charles L., Knitter, Paul F., Rosenhagen, Ulrich, Orbis Books.

Cohen, Charles L., 2017, "Introduction: Some Declarations on the Relation of the Non-Christian Religions to the Church", in: *The Future of Interreligious Dialogue: A Multi-Religious Conversation on Nostra Aetate*, Editors: Cohen, Charles L., Knitter, Paul F., Rosenhagen, Ulrich, Orbis Books.

Cornille, Catherine, 2013, "Conditions for Inter-Religious Dialogue", *The Wiley-Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue*, New York: John Wiley & Sons.

Dabru Emet: A Jewish Statement on Christians And Christianity. Retrieved form:

http://www.jcrelations.net/Dabru_Emet_-_A_Jewish_Statement_on_Christians_and_Christianity.2395.0.html

- Dominus Iesus: Declaration on the Unicity and Salvific Universality of Jesus Christ and the Church, 2000. Retrieved from: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_en.html
- Evangelische Kirche in Deutschland* (EKD), 2016, Christian Faith and Religious Diversity - a Protestant Perspective: A Foundational Text from the Council of the Evangelical Church in Germany.
- Gerstenberger, Erhard, 2017, "Plurality of Theologies in Bible and Church Life", in: *Interreligious Relations: Biblical Perspectives*, Hallvard Hagelia and Markus Zehnder (eds.), Bloomsbury T&T Clark.
- Hedges, Paul, 2010, *Controversies in Interreligious Dialogue and the Theology of Religions*, London: SCM Press.
- Kajivora, Edward , 2012, "Interreligious Dialogue and Its Impact on Bible Translation in Sudan", *The Bible Translator*, Vol. 63 No. 3, p.69-178.
- Kasper, Walter card., 2001, "The Jewish-Christian Dialogue: Foundations, Progress, Difficulties and Perspectives", *Lecture in Jerusalem*, p.19-23. Rterived from http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/card-kasper-docs/rc_pc_chrstuni_doc_20011123_kasper-jews-christians_en.html
- Kessler, Edward, 2002, "Understanding Christianity Today - Jewish Perspectives: Dabru Emet: A Jewish Statement on Christianity", *Reviews in Religion and Theology* 9, no. 5, p479-87.
- Lamb, Matthew L. and Matthew Levering (eds.), 2008, *Vatican II: Renewal within Tradition*, Oxford University Press.
- McDermott, Gerald R., 2010, *Can Evangelicals Learn from World Religions?: Jesus, Revelation & Religious Traditions*, InterVarsity Press.
- Mu'assasat Āl al-Bayt lil-Fikr al-Islāmī, 2012, *A Common Word Between Us and You: 5-year Anniversary Edition*, Royal Aal Al-Bayt Institute for Islamic Thought.
- Nnabugwu, Joseph, 2011, *Analyzing A Common Word Between Us Muslims and You Christians: A Critical Discourse Analysis*, Xlibris Corporation.
- Nostra Aetate, 1965, *Declaration on the Relation of the Church to Non-Christian Religions*, Proclaimed by His Holiness Pope Paul VI.

- Pope Benedict XVI, 2006, "Faith, Reason and the University: Memories and Reflections", *Meeting with the Representatives of Science*, Aula Magna of the University of Regensburg, Tuesday.
- Pope Francis, 2015, "Interreligious General Audience; on the Occasion of the 50th Anniversary of the Promulgation of the Conciliar Declaration 'Nostra Aetate,'".
- Pope John Paul II, *Redemptoris missio* (Latin: The Mission of the Redeemer): On the permanent validity of the Church's missionary mandate, 7 December 1990. Retrieved from: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html
- Rosen, David, 2001, "Dabru Emet": Its Significance for the Jewish-Christian Dialogue", An address given at the 20th anniversary celebration of the Dutch Council of Christians and Jews (OJEC) at Tilburg, The Netherlands. Retrieved from: <http://www.jcrelations.net/Dabru+Emet:+Its+Significance+for+the+Jewish-Christian+Dialogue.1504.0.html?id=980>
- Sandmel, Rabbi David Fox, 2017, "Who Do You Say That I Am? Jewish Responses to Nostra Aetate and Post-Holocaust Christianity", in: *The Future of Interreligious Dialogue: A Multi-Religious Conversation on Nostra Aetate*, Editors: Cohen, Charles L., Knitter, Paul F., Rosenhagen, Ulrich, Orbis Books.
- Taylor, John v., 1979, "The Theological Basis of Interfaith Dialogue", *International Review of Mission*, Vol.68, No.272, P.373-384.
- Thatamanil, John J., 2017, "Learning from (and Not Just about) Our Religious Neighbors: Comparative Theology and the Future of Nostra Aetate", in: *The Future of Interreligious Dialogue: A Multi-Religious Conversation on Nostra Aetate*, Editors: Cohen, Charles L., Knitter, Paul F., Rosenhagen, Ulrich, Orbis Books.
- Valkenberg, Pim, 2016, "Nostra Aetate: Historical Contingency and Theological Significance", in: *Pim Valkenberg*, Anthony Cirelli (eds.), *Nostra Aetate*, CUA Press.
- Van Dam, Cornelis, 2017, "Interreligious Relations and the Challenge of Multiculturalism: Some Biblical Principles", in: *Interreligious Relations: Biblical Perspectives*, Hallvard Hagelia and Markus Zehnder (eds.), Bloomsbury T&T Clark.
- World Council of Churches (WCC), 2016, *Called to Dialogue: Interreligious and Intra-Christian Dialogue in Ecumenical Conversation, A Practical Guide*, WCC Publications.

نمایه الفبایی مقالات و پدید آورندگان سال دهم (شماره ۳۷ - ۴۰)

الف - نمایه مقالات

«آزادی در روح القدس» از نگاه مسیحیت پنطیکاستی؛ آموزه‌های اصیل یا ابزاری تبشیری؟، یاسر ابوزاده گتایی، محمدحسین

طاهری آکردی، ش ۳۸، ص ۴۱-۶۰

بازتاب روایت‌های کتاب مقدس در قرآن از دیدگاه آنجلیکا نیورت: واکاوی به صورت مطالعه موردی داستان حضرت موسی علیه السلام

سیدحامد علیزاده موسوی، مه‌راب صادق‌نیا، محمدجواد اسکندرلو، ش ۳۸، ص ۲۵-۳۹

بازخوانی انجیل یوحنا بر مبنای مدل ویلیام لد سشنز: ایمان به مقابله ارتباط شخصی، میلاد اعظمی‌مرام، مجتبی زروانی، ش ۳۸،

ص ۸۱-۹۴

بررسی اخلاق عرفانی سلبی از نگاه مولوی و لائوتسه، سوسن رفیعی‌راد، محمدعلی یوسفی، رضا اسدپور، ش ۳۹، ص ۶۳-۸۲

بررسی انتقادی نسبت سعادت‌گرایی و استادپذیری در اندیشه کریشنا مورتی، محمدحسین کیانی، ش ۳۹، ص ۱۰۱-۱۱۲

بررسی اوضاع مذهبی و باورهای اعتقادی پادشاهان عصر میانی ساسانی (پیروز اول، قباد اول و خسرو اول) بر اساس نوشته‌های

پروکوپیوس موزخ رومی، ابراهیم رایگانی، ش ۳۷، ص ۱۰۱-۱۱۶

بررسی بخشی از گزارش هردوت در خصوص آداب و رسوم ایرانیان با آیین زرتشتی‌گری، هانیه پاک‌باز، مهشید میرفخرایی،

محسن ابوالقاسمی، ش ۳۷، ص ۸۵-۱۰۰

بررسی تطبیقی داستان طالوت در «قرآن» و «عهد عتیق»، دل‌آرا نعمتی پیرعلی، ش ۳۷، ص ۷-۲۴

بررسی تطبیقی طوفان بزرگ و ویژگی و عملکرد منجیان نخستین در ایران و میان‌رودان، حمید کاویانی پویا، طیبه خواجه، ش ۳۸،

ص ۹۵-۱۱۲

بررسی تطبیقی لوگوس در مسیحیت و کلمه در قرآن، علیرضا فرهنگ قهفرخی، سعید بینایی مطلق، ش ۳۹، ص ۷-۲۴

بررسی مراسم و آداب سوگواری زرتشتیان در ایران باستان، تهمینه رئیس‌السادات، مسعود دادبخش، ش ۴۰، ص ۷۱-۹۰

بررسی مقایسه‌ای پیش‌گویی امامیه و مسیحیت صهیونیسم درباره عصر ظهور: تحقق حکومت جهانی عدل و صلح، حسن دین‌پناه،

ش ۳۷، ص ۲۵-۴۳

تحلیلی بر ظرفیت تأثیرگذاری کشفیات نجع حمادی بر تاریخ و الهیات مسیحی، محمدرضا اسدی، سیدعلی حسینی، ش ۴۰، ص ۵۳-۷۰

- ثنویت قدرت در بین‌مایه‌های تثلیث «اوستا»، محمدابراهیم مالمیر، سحر یوسفی، ش ۳۷، ص ۶۵-۸۳
- جریان‌شناسی انتقادی حقوق بشر با تحلیل مفهوم پایه از کرامت انسان مبتنی بر اسلام و مسیحیت، محمدرضا برته، محمدجواد ارسطاء، ش ۳۹، ص ۲۵-۴۳
- رابطه حکومت جهانی و انتظار بر مبنای قرآن و روایات و عهد جدید، فاطمه خداجویان، ش ۴۰، ص ۲۱-۳۶
- راه‌حلی مؤمنانه برای زیست در دنیای مدرن: تحلیلی بر گفت‌وگوی ادیان، محمد حقانی فضل، مهرباب صادق‌نیا، ش ۴۰، ص ۹۱-۱۱۱
- قریب‌الوقوع بودن حکومت خدا در کتاب مقدس و قرآن، سمیه پناهی، جعفر نکونام، ش ۴۰، ص ۷-۲۰
- کمال‌نهایی ایمان مسیحی و رهاورد آن، اسماعیل علی‌خانی، ش ۳۹، ص ۸۳-۱۰۰
- معنائشناسی «ببور» در قرآن و متون مقدس یهودی - مسیحی، محمود مکوند، ش ۴۰، ص ۳۷-۵۱
- مقایسه «انسان اخلاقی مطلوب» در اسلام و تائوئیسم با تأکید بر «نهج‌البلاغه» و «تائو ته چینگ»، حسین رهنمایی، ش ۳۷، ص ۴۵-۶۴
- مقایسه نظام اخلاقی «اسلام» و «تائو»، حسن کرمی محمدآبادی، حسین رهنمایی، ش ۳۹، ص ۴۵-۶۲
- مؤلفه‌های حقیقت‌دعا از نظر شیعه و کاتولیک؛ وجوه شباهت و افتراق، مهاجر مهدوی‌راد، سیدعلی حسنی، ش ۳۸، ص ۷-۲۴
- نقش عمل در «شریعت ایمان» با تأکید بر رساله‌های ثنابانی پولس، محمدرضا اسدی، ش ۳۸، ص ۶۱-۷۹

ب - نمایه پدیدآورندگان

- ابوزاده گنابی، یاسر، محمدحسین طاهری‌آکردی، «آزادی در روح‌القدس» از نگاه مسیحیت نطنبکاستی؛ آموزه‌ای اصیل یا ابزاری تبشیری؟، ش ۳۸، ص ۴۱-۶۰
- اسدی، محمدرضا، سیدعلی حسنی، تحلیلی بر ظرفیت تأثیرگذاری کشفیات جمع حمادی بر تاریخ و الهیات مسیحی، ش ۴۰، ص ۵۳-۷۰
- اسدی، محمدرضا، نقش عمل در «شریعت ایمان» با تأکید بر رساله‌های ثنابانی پولس، ش ۳۸، ص ۶۱-۷۹
- اعظمی‌مرام، میلاد، مجتبی زروانی، بازخوانی انجیل یوحنا بر مبنای مدل ویلیام لد شسننز: ایمان به مثابه ارتباط شخصی، ش ۳۸، ص ۸۱-۹۴
- برته، محمدرضا، محمدجواد ارسطاء، جریان‌شناسی انتقادی حقوق بشر با تحلیل مفهوم پایه از کرامت انسان مبتنی بر اسلام و مسیحیت، ش ۳۹، ص ۲۵-۴۳
- پاک‌باز، هانیه، مهشید میرفخرایی، محسن ابوالقاسمی، بررسی بخشی از گزارش هرودوت در خصوص آداب و رسوم ایرانیان با آیین زرتشتی‌گری، ش ۳۷، ص ۸۵-۱۰۰
- پناهی، سمیه، جعفر نکونام، قریب‌الوقوع بودن حکومت خدا در کتاب مقدس و قرآن، ش ۴۰، ص ۷-۲۰
- حقانی فضل، محمد، مهرباب صادق‌نیا، راه‌حلی مؤمنانه برای زیست در دنیای مدرن: تحلیلی بر گفت‌وگوی ادیان، ش ۴۰، ص ۹۱-۱۱۱
- خداجویان، فاطمه، رابطه حکومت جهانی و انتظار بر مبنای قرآن و روایات و عهد جدید، ش ۴۰، ص ۲۱-۳۶

دین‌پناه، حسن، بررسی مقایسه‌ای پیش‌گویی امامیه و مسیحیت صهیونیسم درباره عصر ظهور؛ تحقق حکومت جهانی عدل و صلح، ش ۳۷، ص ۲۵-۴۳

رایگانی، ابراهیم، بررسی اوضاع مذهبی و باورهای اعتقادی پادشاهان عصر میانی ساسانی (پیروز اول، قباد اول و خسرو اول) بر اساس نوشته‌های پروکوپوس مورخ رومی، ش ۳۷، ص ۱۰۱-۱۱۶

رفیعی‌راد، سوسن، محمدعلی یوسفی، رضا اسدیپور، بررسی اخلاق عرفانی سلیمی از نگاه مولوی ولایت‌تسه، ش ۳۹، ص ۶۳-۸۲

رهنمایی، حسین، مقایسه «انسان اخلاقی مطلوب» در اسلام و نائوتیسم با تأکید بر «نهج‌البلاغه» و «تائو ته چینگ»، ش ۳۷، ص ۴۵-۶۴

رئیس‌السادات، تهمینه، مسعود دادبخش، بررسی مراسم و آداب سوگواری زرتشتیان در ایران باستان، ش ۴۰، ص ۷۱-۹۰

علی‌خانی، اسماعیل، کمال‌نهایی ایمان مسیحی و رهاورد آن، ش ۳۹، ص ۸۳-۱۰۰

علیزاده موسوی، سیدحامد، مهرباب صادق‌نیا، محمدجواد اسکندریلو، بازتاب روایت‌های کتاب مقدس در قرآن از دیدگاه آنجلیکا

نویورت: واکاوی به صورت مطالعه موردی داستان حضرت موسی علیه السلام، ش ۳۸، ص ۲۵-۳۹

فرهنگ قهفرخی، علیرضا، سعید بینای مطلق، بررسی تطبیقی لوگوس در مسیحیت و کلمه در قرآن، ش ۳۹، ص ۷-۲۴

کاویانی پویا، حمید، طیبه خواجه، بررسی تطبیقی طوفان بزرگ و ویژگی و عملکرد منجیان نخستین در ایران و میان‌رودان، ش ۳۸،

ص ۹۵-۱۱۲

کریمی محمدآبادی، حسن، حسین رهنمایی، مقایسه نظام اخلاقی «اسلام» و «تائو»، ش ۳۹، ص ۴۵-۶۲

کیانی، محمدحسین، بررسی انتقادی نسبت سعادت‌گرایی و استادپدیری در اندیشه کریشنا مورتی، ش ۳۹، ص ۱۰۱-۱۱۲

مالمیر، محمدابراهیم، سحر یوسفی، تنویر قدرت در بن‌مایه‌های تثلیث «اوستا»، ش ۳۷، ص ۶۵-۸۳

مکوند، محمود، معنائشناسی «بور» در قرآن و متون مقدس یهودی - مسیحی، ش ۴۰، ص ۳۷-۵۱

مهدوی‌راد، مهاجر، سیدعلی حسینی، مؤلفه‌های حقیقت دعا از نظر شیعه و کاتولیک؛ وجوه شباهت و افتراق، ش ۳۸، ص ۷-۲۴

نعمتی پیرعلی، دل‌آرا، بررسی تطبیقی داستان طالوت در «قرآن» و «عهد عتیق»، ش ۳۷، ص ۷-۲۴

A Religious Solution for Living in the Modern World: An Analysis of the Dialogue of Religions

✦ **Muhammad Haghani Fazl** / Ph.D. Student of Comparative Studies of Religions, University of Religions and Denominations mohamadhaghani@gmail.com

Mehrab Sadegh-Nia / Assistant Professor of the Department of Abrahamic Religions, University of Religions and Denominations

Received: 2019/04/15 - **Accepted:** 2019/07/27

Abstract

In the history of Abrahamic religions, many examples of peaceful interactions can be seen, but many believe that the dialogue of religions is a modern matter and fundamentally different from those in the pre-modern world. The question here is what separates the dialogue of religions from the peaceful interactions of religions in the past and gives it a distinct identity. To answer this question, this article analyzes the components of religious dialogue. The analysis of these components highlights three characteristics: the mastery of modern values, the promotion of another religious position, and a pragmatic approach. Pragmatism has transformed the dialogue of religions into a meta-theological matter which can be adapted to diverse and different theological foundations. Promoting another religious position is also a feature that separates the dialogue of religions from the history of peaceful interactions between religions. These two features and other modern values that guide the dialogue of religions are the same distinction that distinguishes the dialogue of religions and make it a way of reconstructing the interactions of religions in the modern world.

Keywords: The Dialogue of Religions, Religion in the Modern World, Relations between Islam and Christianity, Nostra Aetate, Equitable Word.

A Study of Zoroastrian Mourning Ceremonies and Rites in Ancient Iran

✉ **Tahmineh Raessadat** / Ph.D. in History of Islamic Iran, Ferdowsi University of Mashhad

ta.raessadat@gmail.com

Masoud Dadbakhsh / Ph.D in History of Islamic Iran, Kharazmi University

Received: 2019/01/31 - **Accepted:** 2019/06/11

Abstract

The mourning tradition has been one of the prominent aspects of the cultural and social life of various societies throughout history, and is one of the traditions that all societies with different religions and cultures care about. In Iran too, this tradition has always been celebrated on various occasions throughout history, including the mourning ceremony of Zoroastrians in ancient Iran. This paper is based on a conventional descriptive-analytical method in historical research, relying on data from major texts and sources and research conducted, and examines how mourning customs (including cleansing, burial, clothing, and food) were common among Zoroastrians in ancient Iran. The findings of the present study indicate that simple mourning ceremonies, avoidance of excessive mourning, the use of simple food and clothing, and the holding of a third ceremony were among the most important teachings of the Zoroastrian religion.

Keywords: Zoroastrians, Mourning Rituals, Purification Ceremonies, Burial Ceremonies, Mourning Garments, Mourning Food.

An Analysis of the Capacity of the Influence of Nagaa Hammadi Discoveries on Christian History and Theology

✉ **Muhammad Reza Asadi** / Ph.D. Scholar of Religions and Mysticism, the Imam Khomeini Education and Research Institute reza.shaer@gmail.com

Seyed Ali Husseini / Associate Professor, the Imam Khomeini Education and Research Institute

Received: 2018/08/14 - **Accepted:** 2019/01/02

Abstract

In 1945, ancient documents were discovered in the Nagaa Hammadi area of Egypt, dating back to or even older than the Gospel age of the New Testament. Comparison of these documents with the Christian Bible and today's Christian beliefs reveals fundamental discrepancies between their contents; Incompatibility in issues such as the identity and deity of Jesus, the cross and the salvation, the authority and authenticity of the church, and the denial of the religious law. The question is whether these documents can influence Christian history and theology. The purpose of this article is to analyze the religious and historical validity of the Nagaa Hammadi discoveries for influencing Christian history and theology. This descriptive-analytical study shows that the discovery of these documents can provide more familiarity with various Gospels and beliefs in Christianity by making it possible to gain more direct and broader information access to the Gnosis and their affected Christians; But obstacles such as the question of the historical validity of these documents, official church proclamations, and acceptance of the heresy of the Gnosis, make it unlikely that the divergent attitude of the Nagaa Hammadi discoveries would have a direct and pervasive influence on Christian theology; However, their long-term and indirect impact on Christianity is not unexpected.

Keywords: Nagaa Hammadi, Sammans, the Gospels of Apocrypha, the Gospel of Thomas, the Gospel of Truth, the Gospel of Philip, the Gospel of Egypt.

The Semantics of "بور" (/bur/) in the Quran and the Sacred Jewish-Christian Texts

Mahmoud Makvand / Assistant Professor of the Department of Quran and Hadith Sciences at Kharazmi University

mmakvand@khu.ac.ir

Received: 2019/02/03 - Accepted: 2019/07/01

Abstract

The word "بور" twice and its root (ب و ر) have been used five times in the Quran. The commentators and translators of the Quran have generally regarded the word as perished, corrupted, and rotten. These concepts are problematic verbally and in relation to the category of determinism. On the other hand, some Quranic scholars believe that the word is derived from other languages. Therefore, in the present article, we have first rooted the word in the Semitic languages, with emphasis on Arabic, Hebrew, Aramaic and Syriac; then, based on this rooting, we have discussed the meanings of the word in the Quran and the Jewish-Christian sacred texts and by providing a fairly detailed account of its implications, we have shown that the term has a real meaning in the texts mentioned; i.e. a wasted land or an implantable land, and has a metaphorical meaning, that is, uneducated, ignorant, or undeveloped. In addition, we have referred to the concept of conceptual metaphors and explained the relation between the true and metaphorical meanings of the word, and have stated that in this conceptual metaphor the fertility and counterpoint, or the opposite, of sterility and inertia are highlighted. Finally, based on the above analysis, we have identified the combined presence of both meanings in the texts as having arisen from a systematic linguistic phenomenon that rejects the statement of the word being derived from other languages.

Keywords: بور, Quranic Singularities, Semitic Languages, Conceptual Metaphor, Sacred Jewish-Christian Texts.

The Relationship of Global Governance and Waiting Based on the Quran, Narrations and the New Testament

Fatemeh Khodajouyan / Assistant Professor of Religions and Mysticism, University of Islamic Denominations khodajooyan135@yahoo.com

Received: 2019/01/21 - **Accepted:** 2019/06/15

Abstract

For a long time, the realization of a world government free from all oppression and violence with a bright future for life has been one of human aspirations. The prophets and divine religions have given the good news that in the end, the rule of a single universal world based on justice will be formed and that the future will be realized by universal peacemaker and savior. Therefore, the prophets and the authorities invite people to wait for the realization of the divine world-a constructive and dynamic expectation. In Islam, world government is realized by the Prophet Mahdi, and in Christianity, the kingdom of God is realized through the Prophet Jesus. This government has characteristics that distinguish it from other governments, including: the caliphate of the righteous; the establishment of divine judgments; the rule of justice; economic prosperity, etc. Believers of these two religions, on the basis of authentic texts, prepare themselves for that day and wait. In the article, the author is going to make a descriptive-analytical comparison of the reasons for expectation of a world government in the two religions of Christianity and Islam; the first is based on the New Testament and the second is based on verses and narrations.

Keywords: Waiting, Government, the Quran, Bible, Christ, Mahdi.

Abstract

The Imminency of the Rule of God in the Bible and the Quran

✉ **Somayyeh Panahi** / Ph.D. Student in Comparative Interpretation, University of Qom

s.panahe@gmail.com

Ja'far Nekounam / Associate Professor, Qom University

Received: 2019/05/05 - **Accepted:** 2019/09/28

Abstract

One of the central and common themes of the Quran and the Testaments is the rule of God, meaning that in the apocalypse the rule of the world will be absolutely that of God, in which the righteous and the wicked will be punished. The subject of this article is the imminent rule of God and what it means. In this article, while reporting on the Quran and the Bible, the theories that have been interpreted in such a way are reviewed and criticized. There are six theories or probabilities in the history of the interpretation of the "imminent rule of God": first, it is true and it has precise timing. The second theory is that while this is true, the timing cannot be determined. The third theory also emphasized the fact that the news was true, but it was stated that due to the lack of readiness of the people, the timing of God's rule was constantly delayed. The fourth theory is also based on the fact that the news is true; but, contrary to the first three, it considers it spiritual. In the fifth theory, the imminent news of God's rule is merely a motive for moral living. In the sixth theory, the establishment of God's rule is considered to be hopeful. Of these, the second is the most popular and accepted view of followers of the Abrahamic religions. The research method used in the present study is comparative and historical, meaning that the themes of the imminent reign of God in the Old Testament and the New Testament as well as the Quran are studied and compared historically. The approach of this research is phenomenological.

Keywords: The Rule of God, The Kingdom of God, The Hour, The Resurrection.

Table of Contents

The Imminency of the Rule of God in the Bible and the Quran / <i>Somayyeh Panahi / Ja'far Nekounam</i>	7
The Relationship of Global Governance and Waiting Based on the Quran, Narrations and the New Testament / <i>Fatemeh Khodajouyan</i>	21
The Semantics of "بور" (/bur/) in the Quran and the Sacred Jewish-Christian Texts / <i>Mahmoud Makvand</i>	37
An Analysis of the Capacity of the Influence of Nagaa Hammadi Discoveries on Christian History and Theology / <i>Muhammad Reza Asadi / Seyed Ali Husseini</i>	53
A Study of Zoroastrian Mourning Ceremonies and Rites in Ancient Iran / <i>Tahmineh Raeessadat / Masoud Dadbakhsh</i>	71
A Religious Solution for Living in the Modern World: An Analysis of the Dialogue of Religions / <i>Muhammad Haghani Fazl / Mehrab Sadegh-Nia</i>	91
Abstract / <i>Mohammad javad Aghababayi</i>	122

In the Name of Allah

Ma'rifat-i Adyān

Vol.10, No.4

A Quarterly Journal of Religions

Fall 2019

Proprietor: *Imam Khomeini Educational and Research Institute*

Manager: *Sayyid Akbar Husseini*

Editor in Chief: *Mohammad Ali Shomali*

Executive Manager&Voting page: *Reza safari*

Editorial Board:

- ☐ **Sosan Alerasoul:** *Professor of Karaj Islamic Azad University*
- ☐ **Aliarshad Riyahi:** *Associate professor Esfahan University*
- ☐ **Ahmadhusein Sharifi:** *Associate professor IKI.*
- ☐ **Mohammad Ali Shomali:** *Associate professor IKI.*
- ☐ **Abu-Al-fazl Mahmudi:** *Associate professor Azad Islamic University*
- ☐ **Ali Mesbah:** *Associate professor IKI.*
- ☐ **Sayyid Akbar Husseini:** *Associate Professor IKI.*
- ☐ **Hasan Naghizadeh:** *Associate professor College of Theology Firdausi University Mashhad*

Address:

IKI

Jomhuri Eslami Blvd

Amin Blvd, Qum, Iran

PO Box: 37185-186

Fax: +9825-32934483

SMS: 10002532113473

<http://nashriyat.ir/SendArticle>

www.nashriyat.ir

www.marefateadyan.nashriyat.ir

www.iki.ac.ir

Nashrieh@qabas.net